Dott. SANTE FERRARI

L'ETICA

DI

ARISTOTELE

RIASSUNTA, DISCUSSA ED ILLUSTRATA

Opera premiata dal Ministero della P. I.
per deliberazione della R. Accademia de' Lincei, 29 maggio 1887.

1888
DITTA G. B. PARAVIA E COMP.
DI I. VIGLIARDI
Tipografi-Librai-Editori
TORINO – ROMA – MILANO – FIRENZE

ALL'INSIGNE SCRITTORE DI STORIE

COMM. PROF. GIUSEPPE DE LEVA

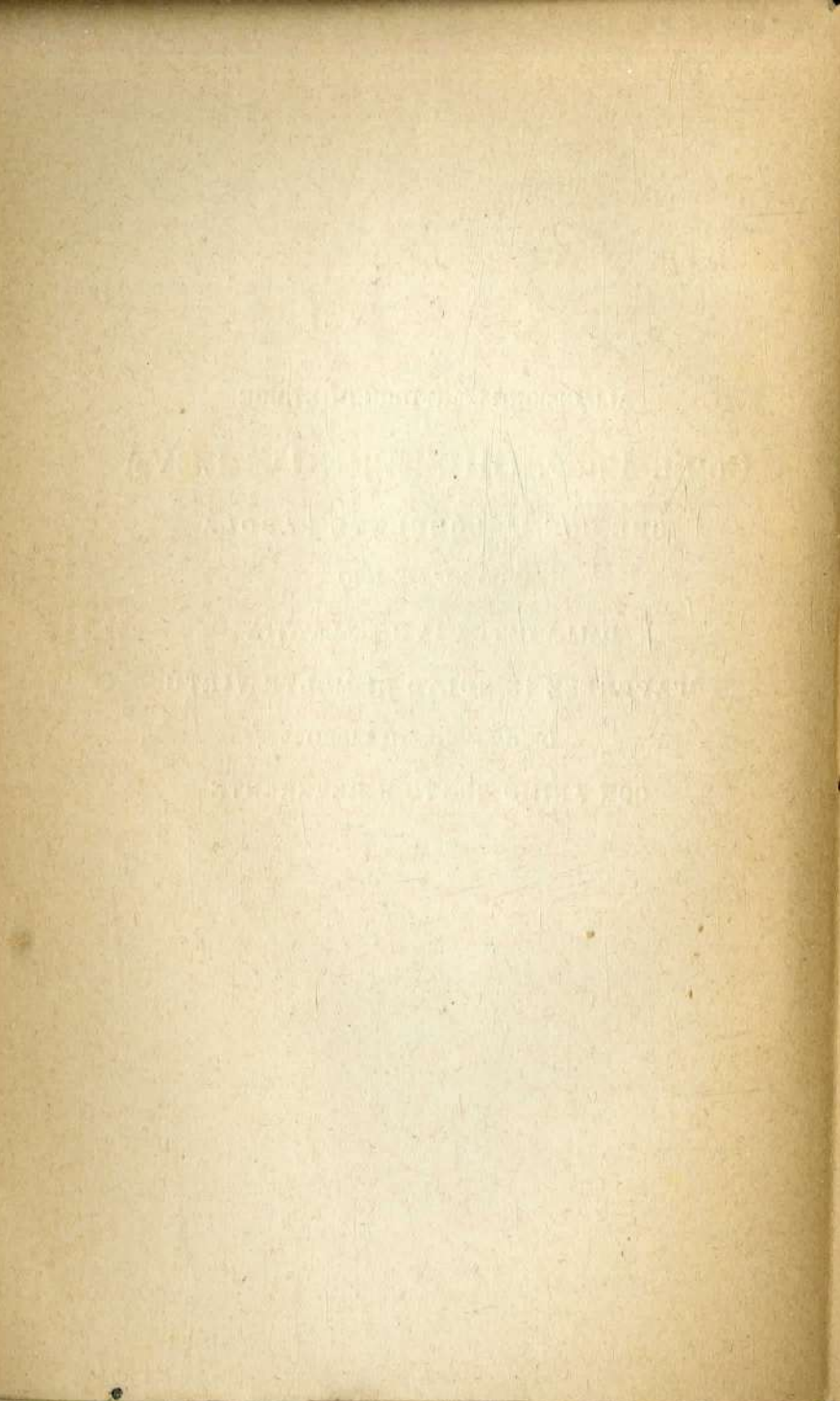
CHE CON L'ELOQUENTE PAROLA

E CON L'ESEMPIO

DALLA CATTEDRA E NELLA VITA

M'APPRESE IL CULTO DI MOLTE VIRTÙ

DEDICO QUESTO LIBRO

CON ANIMO GRATO E REVERENTE

PREFAZIONE

Chi si proponga di esporre e discutere una parte qualunque delle dottrine di uno scrittore antico, sulla autenticità delle cui opere pendano controversie, non può omettere di agitare di nuovo per proprio conto la questione, o di descriverne lo stato, per ciò che tocca almeno le fonti della materia di cui egli si occupa. Ciò appunto ho io inteso di fare nella prima sezione di questo volume, la quale si riguarderà pertanto come una ricerca preliminare, come un'introduzione. Mirando io poi principalmente a uno studio filosofico della Morale aristotelica, dovevo presentare con la maggiore sincerità le idee del greco maestro, cercarne quindi la conferma nel confronto col sistema, mostrandone infine la genesi e l'importanza. Ecco pòrto e, mi pare, giustificato il disegno di tutto il lavoro, il quale risulta così composto di cinque parti: la prima cerca il trattato autentico delle dottrine morali aristoteliche; la seconda espone, compendiando il testo, quelle dottrine; la terza ne considera i nessi col resto del sistema; la quarta ne studia gli antecedenti, le ragioni storiche; la quinta il valore davanti alla civiltà odierna.

La prima parte è per alcuni aspetti collegata così strettamente alla terza, da potersi dire compiuta solo con questa, mentre la terza stessa, la quarta e la quinta convergono a spiegare la grandezza di Aristotele, i cui pensieri sulla Morale sono esposti fedelmente, come abbiamo detto, nella parte seconda. Quest'ultima adunque, interpretazione compendiosa di un trattato aristotelico, contiene la ragione del libro, e gli insegnamenti su cui tutto il resto s'aggira.

Il volume, che ora si pubblica, è stato stampato con leggere modificazioni rispetto al manoscritto, che fu sottoposto al giudizio della R. Accademia de' Lincei, e precisamente con qualche citazione greca di meno, con qualche riga pure di meno nel compendio del trattato aristotelico, con in cambio qualche periodo o nota di più nella parte illustrativa. Più numerosi e radicali mutamenti per vero sarebbero stati richiesti dalle osservazioni, che accompagnavano il voto favorevole dei Lincei. Sarebbero stati richiesti; ed io m'ero prefisso d'introdurli. " Ma non può tutto la virtù che vuole. " Non gioverebbe dire ai lettori come ne sia stato impedito; piuttosto li inviterò a considerare le difficoltà inerenti all'argomento, e la quasi impossibilità di far cosa da ogni parte compiuta. Chi potrebbe consultare e mettere a profitto tutti i libri che furono pubblicati sulla Morale peripatetica? e apprezzare poi questa in modo, che da tutti sia tenuto imparziale? D'altro lato, senza una totale rifusione della materia, come evitare ogni ripetizione, quando le medesime idee del mio autore dovevano dall'una all'altra sezione del libro ricomparire, per essere considerate da varî punti di vista?

A questi e ad altri difetti, ch'io stesso riconosco nelle mie pagine, sieno dunque i lettori indulgenti; e veggano piuttosto se i pensieri del filosofo greco meritino lo studio, ch'io auguro se ne faccia, e che augurava in certa guisa l'Accademia di lettere e scienze di Napoli, quando metteva a concorso, alcuni anni sono, un tema pari a quello da me trattato.

Il libro, o meglio l'intenzione del libro, nacque quando ancora il programma per l'insegnamento della filosofia ne' licei prescriveva la lettura e lo studio dell'*Etica a Nicomaco.* Ora quel programma non è più in vigore, e l'altro, che gli fu sostituito, dell'opera antica non fa più parola. Ma se vengono meno perciò al mio lavoro le probabilità di fortuna nelle scuole secondarie, l'autorità sempre grande di Aristotele e l'importanza dei problemi etici in qualunque tempo, e massime nel nostro, lo possono raccomandare abbastanza all'interesse del pubblico colto.

Dal r. liceo di Fano, 12 giugno 1888.

S. Ferrari.

PARTE PRIMA

DELL' OPERA AUTENTICA DI ARISTOTELE

I.

Tre sono le opere di qualche mole, che ci son pervenute col nome di Aristotele, quali trattati suoi intorno alla morale: l'Etica Nicomachea, l'Etica Eudemea e i Grandi Etici. Il quarto e brevissimo scritto, arrivato pure sino a noi tra i suoi libri, l'abbozzo Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν è generalmente riconosciuto come apocrifo, e detto dal grande storico della greca filosofia, dallo Zeller, una delle prove dell'eclettismo della scuola peripatetica più tarda [1]. Ma delle tre opere, non è ugualmente certa la critica, quale appartenga, e se per intero appartenga, al sommo filosofo. Per vero dallo Schleiermacher in poi delle soluzioni del duplice dubbio se ne proposero, e con qualche corredo di ragioni; ma gli argomenti messi in campo non furono tanto decisivi da obbligare lo storico della filosofia ad escludere definitivamente dal patrimonio aristotelico due di quei trattati. Lo Zeller crede

(1) Vedi il capo: *Die nacharistotelische Philosophie.*

sempre aperta la questione, se alla Nicomachea o all'Eudemea appartengano originariamente i tre libri, che queste due opere hanno comuni. E si comprende la difficoltà di un giudizio definitivo sull'autenticità di un trattato a preferenza degli altri, quando si pensi che tutti e tre s'accompagnano sotto il nome d'un unico autore da circa due mila anni; che trattano, sebbene con diversa estensione, la materia stessa; che a questa materia dânno press'a poco lo stesso ordine e lo stesso svolgimento; che infine adoperano la lingua allo stesso modo, o quasi, tanto da non potere con soli criterii filologici ascriverli a diverse mani [1].

Checchè sia della loro simiglianza, si può egli ritenere che Aristotele abbia rifatto il suo lavoro per ben tre volte? Avviamo così anche noi, come il Barthélemy Saint-Hilaire le nostre ricerche, e ci parrà fin da principio, se non inverosimile, certo poco probabile che le tre opere sien tutte di lui. Infatti a quale scopo sarebbe egli tornato sulla sua prima composizione? Non per variarne le dottrine: esse si riproducono fedelmente, tranne poche e piccolissime divergenze dal primo al secondo e al terzo trattato. Non per abbellirne la forma; l'arte e lo stile, s'equivalgono nelle tre opere o differiscon di poco; e poi, Aristotele, così poco curante della forma negli altri suoi scritti, perchè si sarebbe qui sottoposto alla fatica d'una triplice redazione? È dunque ragionevolissimo il sospetto, che un solo sia il trattato di Aristotele, e gli altri due rifazioni, o estratti o parafrasi, della scuola. Sorto una volta questo sospetto, è anche naturale che la nostra attenzione si raccolga dapprima sull'Etica Nicomachea, come quella che è la più compiuta, la più conosciuta e la sola com-

(1) Queste ragioni della difficoltà sono già espresse dal Barthélemy Saint-Hilaire nella sua *Morale di Aristotele*.

mentata dagli antichi. Ma se può essa venire considerata indipendentemente dai Grandi Etici, riman legata alla terza opera da tre libri che ha comuni con questa: il V, il VI, il VII della Nicomachea sono identici coi libri IV, V, VI della Eudemea. Gli antichi editori greci di quest'ultima, dopo il terzo libro fanno con nota apposita osservare, che i tre libri seguenti vengono ommessi perchè riproducono in tutto e letteralmente il V, il VI, e il VII della Morale a Nicomaco. Dei manoscritti che ci rimangono, alcuni in luogo della nota recano il principio dei tre libri. Ma questi brani sono perfettamente uguali ai corrispondenti della Nicomachea, o con varianti sì lievi da potersi ascrivere alla maggiore o minore abilità dei copisti [1]. Conviene adunque dare, come pensa lo Zeller, grande importanza al problema, se i tre libri comuni sien passati dalla Nicomachea all'Eudemea, o viceversa.

Ma questo problema, dato pure che venisse sciolto perentoriamente, non esaurirebbe da solo le questioni sorte sulle tre Morali. Chi voglia trattare per intero il soggetto che noi ci siamo proposto, deve farsi delle altre domande: è soltanto possibile, o è anche certo, che le tre opere insieme non appartengano tutte ad Aristotele? e perchè una sola dovrebbe esser la sua? Una volta poi che fosse posto in sodo, non avere il filosofo composto che un solo trattato, e precisamente uno di quelli che pervennero a noi col suo nome, rimarrà da cercare quale dei tre per lingua, per allusioni, per dottrine, concordi meglio coll'intero sistema aristotelico, e meglio si riferisca all'età in cui visse il presunto autore; e se le testimonianze antiche ci aiutino in questa ricerca; e se dal trattato che ritenessimo autentico derivare gli altri due sia più facile che

(1) Vedi Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote*. Dissertation préliminaire.

dedur quello da questi. A tali quesiti e ad altri che mettono capo ad essi, non sarà lieve impresa rispondere, se tante incertezze rimangono, dopo secoli di studio sui libri di Aristotele. Ci accingiamo pertanto al nostro lavoro senza pretesa, anzi disperando, di poter dare una perfetta dimostrazione di tutte le nostre risposte: non ci sembra poco però in simili indagini il raggiungere un certo grado di probabilità.

Che Aristotele abbia scritto dei libri di soggetto morale, non può cader dubbio, dopo le citazioni ch'egli stesso ne fa in altre opere, e dopo la concorde testimonianza della scuola e degli antichi biografi; nè senza l'Etica sarebbe stato completo il suo sistema. Ma, giova insistere su questa prima difficoltà che non è lieve, perchè avrebbe egli rifusa l'opera sua per ben tre volte, senza che lo esigesse una mutazione del suo modo di pensare intorno al soggetto? Ciò solo basta a farci tenere probabile che altri l'abbia imitato; e che il nuovo lavoro, perchè fedele alle dottrine del maestro, sia passato nella raccolta dei libri che ad Aristotele si attribuivano. Nè dee parere strano che altri facesse rispetto all'Etica autentica un lavoro di sì servile imitazione quali sarebbero le altre due opere. La parafrasi che ci fu trasmessa della Nicomachea, col nome di Andronico di Rodi [1], ci offre un esempio di questo genere di lavori. Ma la probabilità che all'opera autentica si sieno per tempo accompagnate delle imitazioni, s'accresce, quando pensiamo che i titoli diversi delle tre opere o accennano ad autori diversi, o a due persone a cui l'unico autore avrebbe dedicato i trattati suoi. Or come poteva Aristotele dedicare due redazioni del libro

(1) Heinsio la pubblicò con questo nome, che è dato da alcuni manoscritti; ma altri l'attribuiscono a Eliodoro di Prusia (Vedi STHAR: *Aristotelia*, II, 262), e i più dei moderni sono contro Heinsio.

medesimo a persone diverse, tanto più che il figlio Nicomaco e lo scolaro Eudemo gli sopravvissero entrambi? Infine, i dubbi appaiono tanto più ragionevoli, perciò che anche tra le opere d'altro soggetto pervenute a noi col nome di Aristotele, ve ne sono di certamente apocrife, e di tali su cui pendono tuttora forti controversie per l'autenticità. Ci par dunque opportuno incominciare da un rapido cenno sulla storia dei libri aristotelici in generale, per fermarci poi su quella particolare dei libri morali.

La maggior parte delle opere che appartengono propriamente ad Aristotele, dev'essere stata scritta nel periodo decorso dall'anno 334 av. Cr. al 322, periodo troppo breve perchè non ci sia da meravigliare della grande attività del filosofo. La morte di Alessandro, accaduta nel giugno del 323, avendo dato animo al partito anti-macedonico, egli, perseguitato come amico del morto conquistatore, dovè fuggire da Atene. Riparò a Calcide di Eubea, dove morì nella state del seguente anno 322[1]. Pertanto, la vita spesa in continuo studio e in lezioni, la fuga, la morte, spiegano abbastanza com' ei non abbia potuto dar l'ultima mano alle sue opere. Come i vuoti e le imperfezioni di qualche libro dovessero poi tentare alla correzione e al compimento qualcheduno degli scolari o dei seguaci della sua filosofia nei tempi posteriori, anche questo s'intende facilmente, quando si consideri che, venuta meno dopo Aristotele la forza produttiva della greca filosofia, la cura suprema degli studiosi era di ordinare e illustrare e armare di copiosi argomenti le dottrine dei maestri.

Teofrasto, cui Aristotele avea già confermato a presiedere la scuola, ebbe collo scolarcato anche i libri del maestro (Strabone XIII, 54; Plutarco, Silla c. 26;

---

(1) V. ZELLER: *Die Philos. der Griechen — Aristoteles' Leben.*

Ateneo I, 2). Veramente nel testamento che di Aristotele reca Diogene Laerzio (V. 52), non si parla così; ma, come ben osserva lo Zeller in una nota all'*Aristoteles' Leben*, potrebbe darsi che i libri fossero stati donati prima, oppure che Diogene avesse per disattenzione omesso qualche cosa nel copiare, o che l'articolo mancasse nella copia di cui egli si serviva, o infine che Teofrasto avesse avuto la raccolta soltanto dopo la morte di Nicomaco figlio di Aristotele. Comunque sia, non passarono i libri a Neleo se non dopo la morte di Teofrasto, per eredità. Quando Neleo pure morì, la biblioteca di Aristotele, comprendente le opere acquistate e quelle scritte da lui, passò, secondo il noto racconto di Strabone e di Plutarco, ai parenti di Neleo e nella costui patria, che era Skepsi della Troade. I nuovi eredi nascosero la raccolta in una cantina, per salvarla dalla bibliomania del re di Pergamo[1]: dove rimase sin circa il principio del 1° secolo avanti Cristo, quando Apellicone di Teo, scopertala e comperatala, portolla nuovamente ad Atene. I libri erano in cattivissimo stato e aveano bisogno d'un racconciatore, e lo stesso Apellicone si mise al lavoro.

Se tutto ciò è vero, e se è vero pure che il racconciatore completò male le parti mancanti, come nota Strabone, e se a quello s'attennero i prossimi editori Tirannione e Andronico, non è improbabile che, nell'abbandono di più d'un secolo in una cantina, i libri d'Aristotele si sien

(1) Ateneo, o il compendiatore della sua Introduzione, I, 2, fa andare tutta la biblioteca di Neleo ad Alessandria. Ma dev'essere uno sbaglio, perchè il medesimo Ateneo V, 14, fa acquistare ad Apellicone la biblioteca, non le sole opere di Aristotele. Lo Zeller respinge appunto come errato il primo luogo. Nell'Ueberweg *(Grundriss, Sechste Auflage, Aristoteles' Schriften)* si trova una conciliazione, ammettendo la vendita della biblioteca a Tolomeo Filadelfo, tranne i manoscritti di Aristotele e di Teofrasto.

confusi con scritture di Neleo, od altre da lui possedute, e che queste sieno poi state trattate alla pari coi manoscritti aristotelici, o perchè le dottrine si accordavano, o perchè bisognava riempire delle lacune; e passati quindi i loro frammenti nelle opere del maestro, e accettati dai posteri. Sarebbe così spiegato anche il disordine attuale. Non è però verisimile ciò che vogliono alcuni [1], che dopo Teofrasto sieno rimaste incognite ai peripatetici stessi le opere del maestro. È egli probabile che dal 285 av. Cr. fino ad Apellicone, sieno state proprio dimenticate, mentre di alcune si sa espressamente che furono pubblicate durante la vita dell'autore? E si sa poi di parecchi tra gli antichi peripatetici, che nel titolo o nella materia dei loro scritti imitarono o riprodussero Aristotele. Si sa ancora che Stratone qualche volta lo combattè: e come avrebbe potuto farlo se gliene fossero stati ignoti i libri?

« Che le opere di Aristotele, osserva lo Zeller, non rimasero sconosciute al tempo seguente, lo vediamo dalla scuola stoica, la quale, nel sistemare con Crisippo la sua dottrina, s'attacca così strettamente ad Aristotele e nella logica e nella fisica, come appena sarebbe stato possibile senza conoscere gli scritti di lui; nè ci mancano testimonianze esplicite del riguardo ch'ebbe per quegli scritti Crisippo. Come s'avrebbe potuto poi dire di Critolao, ch'egli aveva imitati gli antichi maestri della sua scuola (Aristotele e Teofrasto), come di Erillo, ch'ei s'atteneva ad essi, come di Panezio, ch'egli aveva sempre in bocca Aristotele? Come s'avrebbe potuto parlare delle molte

(1) Seguendo Strabone nel succitato racconto, e Plutarco; contro i quali v. Brandis, *Ueber die Schiksale der Aristotelischen Bücher* in *Mus. Rhen. Philol.*, I, 3, e *Handbuch* I, p. 71, e una più antica confutazione nel nostro Paolo Beni (*Plat. Tim. Decad. tres Romae*, 1594, pag. 27).

simiglianze di Posidonio con Aristotele?..... D'onde avrebbero gli avversarî, quali Stilpone ed Erimaco, attinta la materia per le loro polemiche contro Aristotele, se le opere di questo filosofo si fossero conosciute per la prima volta con Apellicone, e completamente solo con Tirannione ed Andronico? »

Inoltre, se davvero da Teofrasto ad Apellicone quei libri fossero stati interamente sepolti, pare, ben dice il Barthélemy Saint-Hilaire, che dell'avvenimento della scoperta si sarebbe fatto qualche caso dagli studiosi contemporanei e dell'epoca prossima. Intanto Cicerone, che viveva a Roma al tempo di Tirannione ed era amico di questo, non ne fa alcuna menzione; non ne fa Alessandro l'Esegeta, non alcuno dei greci illustratori, ai quali il testo sarebbe pervenuto solo per via di Andronico e di Apellicone. Ma la biblioteca Alessandrina come avrebbe potuto prima di questa scoperta possedere le opere dello Stagirita? Eppure Tolomeo dice ch'essa contava sopra mille libri di quel filosofo. Sia errata, come vuole lo Zeller, questa indicazione [1]: riman sempre vero che la biblioteca alessandrina possedette, e per tempo, molte cose di Aristotele; ai grammatici di là sarebbe, senza ciò, stato impossibile citare il filosofo nella lista degli scrittori esemplari.

Siamo tratti a concludere, che il destino narrato da Strabone sarà toccato sì ai manoscritti di Aristotele, ma

(1) Tolomeo Filadelfo, che fu scolare di Stratone, raccolse accuratamente gli scritti di Aristotele, e in un lavoro biografico ne diè un catalogo delle opere, ascendenti per lui a mille libri. — Questo ci è fatto sapere da David negli scolii ad Aristotele. Ma lo Zeller osserva che molto probabilmente in questa nota c'è errore, e che non si deve trattare di Tolomeo Filadelfo (sotto il cui regno pare impossibile che fossero, pur cogli apocrifi, arrivati a mille i libri aristotelici), ma di un altro Tolomeo non re, posteriore ad Andronico.

senza che perciò venisse meno alla scuola copia delle opere dottrinali, e che, se la scoperta di Apellicone produsse alla luce qualche vera novità, saranno forse state cose che l'autore avea fatte unicamente per sè, o di secondaria importanza. Senza dubbio però, la scoperta dei manoscritti originali era una bell'occasione per fare una prima revisione delle opere, che già correano per le mani del pubblico, e per tentar di colmare le lacune che le offendevano. Senonchè in questo lavoro c'era anche il pericolo di accogliere tra gli scritti di Aristotele libri, o appunti, o imitazioni de' suoi primi seguaci. Fatto è che l'edizione di Apellicone fu giudicata piena di sbagli. Onde, allorchè i manoscritti, con tutta la biblioteca di Apellicone, furono trasportati a Roma da Silla, il grammatico Tirannione nè fe' trar delle copie, e le trasmise ad Andronico di Rodi perchè le rivedesse e le pubblicasse. Questi non solo le pubblicò, ma le ordinò, e compose delle tavole che servissero da sommarii e da indici. Di Andronico narra Porfirio [1], che distribuì i libri di Aristotele e di Teofrasto, classandoli per ordine di materia, e unendo i trattati parziali che toccavano il medesimo soggetto. Nè si sarebbe limitato a dare i risultati dei suoi studî, ma avrebbe anche giustificata la distribuzione sua in un'opera speciale [2].

Il lavoro di Apellicone e di Andronico non ha nulla d'incredibile, purchè non si pretenda che per esso primamente venisse fatta parte al pubblico delle opere aristoteliche: piuttosto si può ammettere che le varianti o i difetti delle varie copie, già sparse per le scuole e per

(1) Nella vita di Plotino, in fine, dove rende conto della distribuzione in sei Enneadi degli scritti del suo autore.

(2) Della quale usarono Ammonio (*Vita di Aristotele*), Aulo Gellio (*Notti Attiche*, XX, 4) e Simplicio (nel *Commento alla fisica*, f. 216 *a*).

le biblioteche, rendessero non inutile la cura dei revisori. Ma poi che gli altri testi cedessero a quello d'Andronico, o avvenisse il contrario, non ci è dato sapere, dacchè non possiamo confrontare un Aristotele posteriore alla revisione con uno anteriore. E ci è forza quindi starcene alle notizie di Strabone, cercando d'interpretarle nel modo più verosimile.

Che i libri etici di Aristotele non sieno stati chiusi ai successori di Teofrasto, oltre le considerazioni generali fatte sull'insieme delle opere, ce lo fanno pensare due luoghi di Cicerone [1]. « Critolaus, egli scrive, imitari voluit antiquos: et quidem est gravitate proximus et redundat oratio. Ac tamen ne is quidem in patriis institutis manet. » E altrove, di Erillo: « Saepe ab Aristotele, a Theophrasto mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia. Hoc uno captus Herillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam » Ma c'è di più: in Cicerone troviamo una prova che al tempo suo non era una sola l'Etica attribuita ad Aristotele. Nel *de Finibus* (V. 5), dopo aver disapprovato Teofrasto, in quanto nella felicità dà troppo posto alla fortuna, soggiunge: « Qua re teneamus Aristotelem et ejus filium Nicomachum, cujus accurate scripti de moribus libri dicuntur illi quidem esse Aristoteli, sed non video cur non potuerit patri similis esse filius. » Queste parole c'informano non solamente della pluralità di libri etici attribuiti ad Aristotele, ma ciò che più colpisce, anche di dubbî già nati al tempo di Cicerone intorno alla paternità di una tra quelle opere. Or su quale delle tre opere cade il dubbio di Cicerone? Finchè non s'abbia motivo sufficiente di credere che allora i titoli fossero diversi dai

(1) I due passi citati sono del quinto libro *de finibus:* il primo al capo 5, il secondo al 25.

presenti, dobbiamo confessare che Cicerone sospetta di quella delle Morali, in cui i moderni hanno più fede. E poichè parecchi luoghi del libro V *de Finibus*, massime il capo 23, là dove si parla della perfetta onestà, fanno credere che l'autore avesse sott'occhio l'Etica Eudemea, risulterebbe che Cicerone teneva questa per l'opera autentica di Aristotele. Ma si può tale dubbio convertire nella convinzione, che quella delle tre Morali che è più completa e da cui le altre sembrano derivate, sia di Nicomaco anzichè del padre? Nè possediamo altre opere di lui, nè abbiamo tali informazioni che ci autorizzino a concedergli quel valore d'ingegno che vorrebbe il *de Finibus*, e di cui ci sarebbe stato invero bisogno, per scrivere un trattato pari a quello che porta il suo nome. Dal pensarne autore Nicomaco ci distoglie poi questo fatto: che mentre ragioni di tempo spiegano abbastanza, perchè Aristotele riguardasse quale campione della dottrina, che pone il sommo bene nel piacere, Eudosso, siffatte ragioni varrebbero meno, o nulla, per il figlio. Questi avrebbe dovuto colpire piuttosto Aristippo iuniore, che ordinò logicamente le dottrine dello zio. Intanto la Nicomachea, quando combatte l'Edonismo, nomina Eudosso, la cui vita cade per tempo media fra quelle dei due Aristippi.

La preferenza di Cicerone si può spiegare coll'avvertire, che probabilmente nelle scuole si sarà studiato il trattato più breve dei due, che presentava insieme il vantaggio d'un maggiore spirito religioso; e poichè la dottrina passava per quella pura di Aristotele, anche l'esposizione si sarebbe creduta la sua, fosse poi o non fosse davvero. Del resto, anche Diogene Laerzio (VIII, 88) accenna alla Nicomachea come fosse opera di Nicomaco. Attico, al contrario, che è pur anteriore a Diogene e non può mettersi più tardi del secondo secolo dopo Cristo,

la dà per aristotelica. Il luogo di Attico, (presso Eusebio Prep. Evang. XV, 4) è tanto più importante per noi, inquantochè cita le tre opere che abbiamo oggi, e le cita coi lor nomi attuali, attribuendole ad Aristotele tutte; ciò che poi invalse come regola generale. Come Attico, le cita Simplicio nelle Categorie (1, *b* e 43, *b*). E lo scoliaste di Porfirio (Schol. in Arist. 9, *b*, 22) dice per di più l' Eudemea dedicata da Aristotele a Eudemo, i Grandi Etici al padre Nicomaco, e la Nicomachea a Nicomaco figlio [1].

Tranne la citazione di Diogene, possiamo dire che tutte le testimonianze, che risalgono ai primi secoli dell'èra nostra, accettano senza discussione l'autenticità delle tre Morali aristoteliche. Certamente, sarebbe desiderabile d'aver notizie di più antica data, ma non essendoci scrittore prima di Cicerone che tratti di questo soggetto o vi alluda esplicitamente, ci è forza starcene a quello che Cicerone ne scrive. Accettiamo dunque da lui che al suo tempo si conservava e si studiava la morale scritta da Aristotele, ma che allato all'autentica c'era per lo meno un'altra opera, che passava collo stesso nome d'autore, e sulla quale da qualcheduno si sollevavan dei dubbî; e aggiungiamo, ciò che si può argomentare dal suo silenzio, che nè la Morale in particolare, nè i libri aristotelici in genere si dovettero ad una fortunata restituzione del caso. Bensì l'approvazione de' revisori può avere assicurato un posto tra le scritture del maestro a quelle di alcun seguace, se già non furono essi a favorire inconsciamente l'usurpazione.

(1) V. Barthélemy Saint-Hilaire, l'opera e la dissertazione citate.

II.

Fin presso gli antichi si trovano segni di incertezza per alcune opere, se si debban dire di Aristotele o di Teofrasto; qual meraviglia adunque che delle tre Etiche dubitiamo se appartengano, o quale appartenga, ad Aristotele piuttostochè a uno de' suoi prossimi scolari? Gli indici di Diogene danno (V, 48): *ὑπομνημάτων Ἀριστοτελικῶν ἢ Θεοφραστείων*; altrove (V, 24): *πολιτικῆς ἀκροάσεως ὡς ἡ Θεοφράστου*; e al V, 44: *περὶ ἡδονῆς ὡς Ἀριστοτέλης α'*. E dubitano gli antichi intorno ai libri *περὶ τῶν ἀτόμων γραμμῶν* (Simplicio, de Coelo, Sch. 510 *b* 11), intorno all'*οἰκονομικός* (Philodem. de virt. et vit., p. 45, 8) al *περὶ μετάλλων* (Polluce, VII, 23), al *περὶ φυτῶν* (Polluce, X).

Tuttavia l'antichità, l'abbiam già detto, non sospettò, meno poche eccezioni, dei libri morali. Le difficoltà vengono dalla diversa denominazione, dal numero delle parti che lor si danno. Se tutte le citazioni fossero concordi, e i cataloghi ci dessero i nomi e il numero dei libri quanti ne ha ora ciascuna opera, il nostro compito sarebbe semplificato; dacchè l'accordo manca, conviene pure notarne il difetto, e fin dove si può, tentare di spiegarlo. Attico, nel luogo a cui già abbiamo alluso, avrebbe menzionato i trattati di Aristotele coi titoli « Morale a Eudemo, Morale a Nicomaco e Grande morale ». Alessandro d'Afrodisia, che insegnò in Atene, sotto Settimio Severo, tra il 198 e il 221, se è suo il commento agli Elenchi Sofistici, cita formalmente il primo libro della Morale a Nicomaco [1]. Ma Diogene Laerzio nel suo catalogo non

(1) *Scholia in Aristot.*, p. 317 a 24 dell'edizione Bekker.

nomina le tre opere. Cita egli bensì una Morale in cinque libri, ma questo numero non corrisponde a nessuna delle tre. Si congetturò che fosse l'Eudemea in otto, toltine i tre comuni colla Nicomachea, accettando la divisione in otto da coloro che gli ultimi capi disordinati e frammentarî del settimo disgiungono dagli antecedenti, come principio d'un libro ottavo. È singolare nondimeno che lo stesso Diogene, poche righe prima di venire al catalogo, avea citato una sentenza di Aristotele, riferendola espressamente al settimo libro della Morale. E l'*οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι* leggesi appunto nel libro 7° dell'Eudemea al capo 12. Non si saprebbe a che altro attribuire questo sconcio se non all'inesattezza abituale di Diogene. Ma intanto ci bisogna notare, che la citazione numerata non ha riscontro conveniente se non nell'Eudemea; nella Morale a Nicomaco c'è bensì il pensiero richiamato da Diogene, ma non compare esplicito, e poi bisogna cercarlo nel libro IX (al capo 10). Nè è da ommettere che dove Diogene parla di Eudosso, vi dice che Nicomaco, figlio d'Aristotele, attribuisce a quel filosofo la dottrina che ripone nel piacere il sommo bene; e appunto la Nicomachea parla in questo senso di Eudosso in due luoghi, in principio del secondo capo nell'ultimo libro, e a mezzo il capo duodecimo del primo libro [1]. Parrebbe di qui che Diogene fosse dello stesso avviso di Cicerone, anzi che tenesse, più decisamente ancora, l'Etica Eudemea per l'opera vera di Aristotele, e la Nicomachea per opera del figlio Nicomaco. La nuova testimonianza non aggiungerebbe fede alla più antica, ma proverebbe almeno che l'opinione già trovata nel *de Fi-*

---

(1) I, XII; 5 :Δοκεῖ καὶ Εὔδοξος καλῶς συνηγορῆσαι περὶ τῶν ἀριστείων τῇ ἡδονῇ . . . . . E al X, II, 1: Εὔδοξος μὲν οὖν τὴν ἡδονὴν τἀγαθὸν ᾤετο εἶναι . διὰ τὸ πανθ' ὁρᾶν ἐφιέμενα αὐτῆς, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα. . . .

nibus durò abbastanza a lungo [1]. E dovevamo perciò segnalarla.

Porfirio, vivente nello stesso secolo, possiede tre opere morali di Aristotele, ma i nomi sono alquanto cangiati da quelli che trovammo primamente in Attico. Nella sua Isagoge (Brandis: Scholia in Aristotelem p. 9, *b*. 23) è detto: « Di Morale egli ha scritto la Morale a Eudemo suo scolare, un secondo trattato dedicato al padre Nicomaco, i Nicomachei maggiori, e un terzo dedicato al figlio, i piccoli Nicomachei. »

Ai nomi dati da Attico si ritorna nel sesto secolo con Simplicio. Questi nel commento alle categorie di Aristotele (V. Brandis Scholia in Ar. p. 25, *a*, 39 in nota) scrive: « Tra le opere che riguardano la pratica, son da contare le morali, come la Morale a Nicomaco, la Morale a Eudemo e quella che è intitolata la Grande Morale. » Altrove (Brandis, Scholia p. 61, *b*, 24) lo stesso Simplicio cita l'Eudemea per far avvertire, che Aristotele numerando le categorie ommise quella di relazione. E l'omissione si nota realmente al capo ottavo del primo libro dell'Eudemea.

David l'Armeno, posteriore d'alquanto a Simplicio, torna invece alle denominazioni di Porfirio. Nel suo commento alle Categorie (Brandis: Sch. in Ar. p. 25, *a*. 40) si legge: « Le opere morali sono, ad esempio, l'Etica a Eudemo e i Nicomachei, i piccoli e i grandi. »

Dal secondo secolo in poi si conoscono adunque tre Etiche col nome di Aristotele, sebbene qualcuna gli sia talor contestata; il numero tre è chiaramente dato da Attico. Cicerone all'incontro non ci obbliga che ad ammetterne due per la sua età. Si direbbe che il numero

(1) V. Barthélemy Saint-Hilaire, *Morale d'Aristote*. Dissertation préliminaire.

crebbe col tempo. Ma, lasciando da parte un istante la questione dell'origine, come si conciliano le differenti denominazioni? Il Rose[1] afferma che coi titoli ἠθικὰ μεγάλα ed ἠθικὰ μικρὰ i bibliotecarii alessandrini non intesero significare nè diversità di misura nè d'argomento; ma ci pare affermazione avventata. Qual sarebbe allora la ragion di quei titoli? A noi pare che i Μεγάλα 'Ηθικά, quelli che ora portano questo nome poco a lor conveniente, debbano un tempo essere stati chiamati la Piccola Morale a Nicomaco, e il nome di Grande essere appartenuto alla Nicomachea, della quale i primi si possono riguardare come un compendio. Uno sbaglio di copista può aver mutati i titoli; come pensa il Barthélemy: ovvero, come pensa il Trendelenburg[2], può essere che s'indicasse dapprincipio un sommario delle grandi Etiche col titolo ἠθικῶν μεγάλων κεφάλαια; dove, caduta per brevità l'ultima parte, il genitivo antecedente sarebbe divenuto un soggetto.

La via per questa parte è chiusa, o meglio ci conduce ad un laberinto; vediamo se dai cataloghi dei libri aristotelici può venir qualche luce. Il primo indice di cui si parli con qualche stima è quello di Andronico. Vissuto in un tempo in cui da ogni parte si raccoglievano con cura i libri degli antichi, Andronico Rodio registrò tutti i libri di Aristotele e di Teofrasto per distinguerli dagli apocrifi della scuola; per il quale scopo avea raccolto[3] dalla biblioteca di Alessandria e da quella di Apellicone circa mille libri. Tra questi solo circa quat-

---

(1) VALENTINO ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, pag. 89.

(2) *Historische Beitrage*, II, p. 353.

(3) ADRASTO, *Ap. Anon. Prolegg. in Cat.*, 33, *b*, 31, e DAVID in *Cat.*, 30, *b*, 4.

trocento liberò dal sospetto di illegittimità, dichiarandoli ἀναμφίλεκτα[1]. Ma il catalogo di Andronico non ci è rimasto, come non ci è rimasto quello di Tolomeo. Il più antico per noi è quello che leggiamo in Diogene, in verità non molto autorevole[2].

Il Laerzio nel parlare delle opere di Aristotele cita molti autori alessandrini, che non si può credere ch'egli abbia veduti, ma citati di seconda mano, prendendo da quegli scrittori poligrafi del 1° e del 2° secolo di Cristo, da'quali egli è solito di attingere[3]. Molto probabilmente Diogene seguì Favorino[4]; ma o questo o un altro, certo è che l'autore da lui seguito riferiva soltanto quei cataloghi che già andavano per le mani del pubblico fin dal tempo di Andronico, cataloghi cui ripete da Andronico anche Plutarco, quando menziona τοὺς νῦν φερομένους πίνακας (Silla, 26). Or il catalogo che ci offre Diogene è diverso, e molto diverso, per numero di libri, per titoli e per distribuzione, dalla raccolta aristotelica che noi possediamo. Il che ha dato occasione a molte ricerche d'eruditi, volendosi sapere se è colpa di Diogene il disordine, o d'altri che abbia rifatto il suo catalogo. Anche si domandò, se il catalogo dell'anonimo menagiano attribuito ad Esichio fosse fatto correggendo il Laerzio, oppure sul testo di Diogene veduto nella sua integrità, integrità che noi più non avremmo. È utile leggere a quali conclusioni viene sul soggetto dei cataloghi il Rose dopo pazienti e industriose ricerche: « Andronico fu il primo a comporre degli indici de'libri aristotelici ne'suoi scritti intorno alla filosofia di Aristotele. Altrettanto fece

(1) V. Diogene Laerzio, V, 34.
(2) Cf. Zeller, *Aristoteles' Schriften.*
(3) V. Rose, op. cit., pagg. 40-41.
(4) Id., ibid., pagg. 44, 45.

più tardi Tolomeo, un filosofo di tempo incerto, mutando qua e là il catalogo di Andronico, ma usando dello stesso fondo di libri. Da Tolomeo attinse pure Favorino il suo, d'onde venne poi il catalogo di Diogene, e da questo infine quello di Esichio. I cataloghi di Diogene e di Esichio ci rimangono anche oggi. Ma ben si vede quanto incerta sia l'autenticità di quasi tutte le opere registratevi; si vede come da questi cataloghi, che sono in certa guisa alessandrini, non possa venir provata l'antichità dei libri nonchè l'autorità, già sospetta al tempo di Timeo, in un tempo cioè vicinissimo ad Aristotele; si vede insomma che l'autenticità non può provarsi se non dall'analogia, e dalla ragione, la quale ci avvisa essere stati scritti e intitolati molti libri in un tempo ben anteriore ad Andronico e nei principii stessi dell'erudizione alessandrina[1] ».

C' è di che sgomentarsi a questi giudizî, lo so, ma tuttavia non sono precipitati, anzi ragionevolissimi. Infatti il catalogo di Diogene (V. 22-28) concorda sì poco con le opere pervenute a noi di Aristotele, che vi mancano anzi molti degli scritti più importanti, quali la Metafisica, la Fisica, il *De Coelo*, la storia degli animali. Forse vi son frammentati nelle singole sezioni, come i due libri dei Primi Analitici che vi divengono otto. Si avrebbe così un indice delle materie che si trovano in una biblioteca aristotelica[2]; ma ciò per verità non ci salverebbe da molti dubbi e da molte controversie. È opportuno a ogni modo per il caso nostro avvertire, che l'indice del Laerzio non nomina affatto l'Etica Nicomachea, ma ch'esso registra oltre un'*Etica* in cinque libri (che, come più sopra abbiamo detto, potrebbe essere l'Eudemea), un trattato dell'Amicizia in un libro, un

(1) Val. Rose, op. cit., pag. 50.

(2) Zeller, *Die Phil. der Gr. — Aristoteles' Schriften.*

trattato del Piacere, pure in un libro, contato due volte, uno della Giustizia in quattro libri, uno della Virtù in tre, un libro intorno alla Volontà. Qualcuno suppose che questi materiali divisi sieno stati a bella posta poi fusi insieme a cavare il nuovo trattato dell'Etica Nicomachea. Ma il porre questa posteriore a Diogene fa troppo a cozzi colla testimonianza di Attico e di Cicerone: e troviamo perciò più plausibile l'altra ipotesi poc'anzi accennata, che l'indice volesse porgere i soggetti principali studiati ed esaminati da Aristotele. Tanto più che l'antica divisione de' libri nell'Etica poteva benissimo essere differente dall'attuale, e così fatta da corrispondere con altrettante parti distinte alle citazioni dei cataloghi. La Nicomachea poi, come più ricca e più ampia, poteva più facilmente esser divisa in parti, e queste venir considerate come altrettanti trattati particolari.

Il catalogo di Esichio, oltre quei libri sparsi che press'a poco abbiamo veduti in Diogene, registra nell'appendice Περὶ Ἠθικῶν Νικομαχείων; e ciò ne fa pensare quanto poca cura ponessero questi cacciatori di notizie e di numeri ad accertare quel che voleano riferire. Non si può adunque fare a fidanza sui loro racconti o sulle loro divisioni; ma anche volendolo, ci troveremmo assai imbarazzati a cavare dai loro indici un segno dell'autenticità per una delle tre Morali o per tutte insieme. I cataloghi ci dicono ancora meno di quelle menzioni fugaci che abbiamo prima vedute; anzi ci rivelano una certa trascuratezza nei contemporanei rispetto alla vera parola di Aristotele e a' suoi libri, trascuratezza che avrebbe senza critica alcuna lasciate passare anche le nuove scritture, che dopo Andronico si fossero insinuate tra i libri autentici.

Ma non fa d'uopo venire all'èra cristiana per sospettare falsificazioni: già il secolo che corse tra la morte di Alessandro e il regno del terzo Tolomeo, è tenuto dagli

storici come un secolo fecondissimo di scritti apocrifi. E la sua fecondità in questo genere si spiega benissimo. Si pensi che intorno agli scolari di Socrate e agli oratori contemporanei erano nati molti scritti di imitatori anonimi: gli eruditi dei prossimi tempi, raccogliendo questi scritti, facilmente li attribuivano nel loro ardore a colui che più era famoso in quel dato genere letterario, qualunque poi fosse il motivo dell' inganno inconscio o voluto. Inoltre si facevano estratti, e compendî, e revisioni delle opere di poeti e di filosofi, che poi usurpavano il nome dei lavori originali. Ben dice il Rose, introducendo al suo studio sull'ordine e sull'autenticità dei libri di Aristotele: I principii della biblioteca Alessandrina sono anche i principii della pseudoepigrafia. C' era una raccolta democritea, una pitagorica, una ippocratica, in gran parte false. Ciò rende già probabile che anche ad Aristotele, anzi a lui più che ad altri, si attribuissero le più svariate cose: e d'altra parte i compendî di scritti suoi dovettero presto esser molti, e così le monografie, su punti o da punti speciali de'suoi libri. Si può credere adunque che fin dal terzo secolo avanti Cristo c'erano tra i libri di Aristotele anche opere apocrife, e raccolte nelle biblioteche. Nè s'occuparono per buon tratto i grammatici alessandrini di distinguere i volumi di Aristotele da quelli di Teofrasto e degli altri con cui erano misti; essi fermavansi di preferenza sui poeti e sugli storici, e di Aristotele studiavano al più i libri di meraviglie o di storia, fossero poi veramente di lui o d'altri non monta.

Al mescolarsi di scritti apocrifi tra le opere dello Stagirita fu forse occasione la negligenza degli stessi peripatetici, i quali nei due secoli dal 250 al 50 av. Cr. poco s'occuparono della mente di lui [1]. Non già che man-

(1) Vedi Strabone, III, 124.

cassero i suoi libri; la ragion vera fu il gusto di quei seguaci abborrente dalle difficoltà metafisiche. Si compiacevano essi più che d'altro di esercitazioni dialettiche, di dispute per sostenere ad oltranza qualche frase del maestro. Del che ci dà un esempio la difesa che Critolao volle fare contro gli Stoici della tesi peripatetica — essere eterno il mondo — difesa nella quale usò di argomenti dialettici meglio che peripatetici, e abbastanza somiglianti a quelli degli Stoici [1]. Con tali inclinazioni nei discepoli, non è da meravigliarsi se, per avventura, delle parti che pure studiavano della filosofia aristotelica, preferissero i riassunti ai trattati originali. E i riassunti a lungo andare potevano acquistare l'autorità delle opere autentiche; senza dire che non di raro appo i Greci in testa ai compendî e agli estratti fu messo il nome dell'autore che avea svolto più estesamente quell'argomento, o in apposito trattato o per incidenza [2]. Fatto è che la critica più oculata respinge come non autentici molti dei libri che ci furono tramandati col nome di Aristotele. Lo Zeller, ad esempio, per non citare che un recente storico e sommo, designa come non aristotelici oltre l'Etica Eudemea e la Grande Etica, lo scritto delle virtù e dei vizî, l'Economico, la Rettorica ad Alessandro, gli scritti sopra Senofane, il libro del Mondo, quello sui Colori, quello sul Nome dei venti, quello sui Suoni, la Meccanica, il libro sulle Piante, quello sulla Vita e sul Movimento degli animali, i Problemi, le Storie meravigliose; dubbio gli sembra il trattato sulle Linee indivisibili; rifiuta anche parte delle Categorie, della Metafisica, lo scritto su Zenone, Melisso e Gorgia; e alcuni di questi libri giudica fatti con spirito aristotelico dai discepoli.

(1) V. Rose, op. cit., p. 34.
(2) Vedine esempi in Rose, op. cit., pagg. 86, 87.

Che se guardiamo agli scolari più celebrati di Aristotele, le notizie che abbiamo di loro confermano le nostre congetture. Sappiamo da citazioni e da frammenti che Teofrasto ed Eudemo scrissero libri di logica con pochissime differenze dagli aristotelici. E se l'essere stato il rodio Eudemo scolare ed amico di Aristotele, benchè null'altro si sappia della sua vita, può bastare a renderci verisimile che il maestro gli dedicasse un libro; può anche bastare a togliere ogni apparenza d'impossibilità all'ipotesi, che sia Eudemo l'autore dell'Eudemea, quest'altro fatto, che la Fisica di Eudemo era calcata interamente su quella di Aristotele [1]. E a rendere poi l'ipotesi più probabile gioverebbe il poter affermare che i piccoli deviamenti, che l'Eudemea fa dalle idee d'Aristotele, s'attengono bene ad altre differenze che si conoscano d'altronde tra il maestro e il discepolo. Per certo, Eudemo si scostò alquanto da Aristotele in varî luoghi della sua dottrina; per esempio, nella teologia, trovando egli contraddittorio che l'incorporeo stia in contatto col mondo, laddove nella dottrina del maestro il primo motore dovrebbe toccare il cielo [2]. Non conosciamo invero quale sia la soluzione da Eudemo contrapposta a quella del maestro, e nemmeno se una ne abbia tentata, ma giova intanto ugualmente tener conto della negata adesione.

Fra gli scolari di Aristotele, e quindi tra i compagni di Teofrasto e di Eudemo, viene spesso dagli antichi ascritto anche Eraclide Pontico, mentre alcuni lo danno quale un platonico. Si nota questo fatto, perchè mostra come fin dai primi tempi alcuni rami delle due scuole

(1) Il Brandis lo ha provato, confrontando i brani e le citazioni di Eudemo coi libri del maestro.

(2) Simplicio, 320, *a*.

tendessero ad avvicinarsi. Che se procediamo ai secoli seguenti, noi vedremo tra gli scolarchi peripatetici Diodoro di Tiro, successore di Critolao e vissuto fin circa il 110 av. Cr., scostarsi dalle teorie aristoteliche e riporre il sommo bene nella virtù scevra da dolore [1]. Di Stasea di Napoli ci vien detto che attaccò gran prezzo ai beni ed ai mali esteriori [2]. Di Cratippo, maestro al giovine Cicerone, questi ci fa intendere che concedeva, almeno in parte, agli Stoici le loro idee sulle profezie, mentre con Dicearco rifiutava le arti mantiche: che rispettava insomma le rivelazioni dei sogni e dell'estasi, ne' quali casi egli pensava che la parte migliore dello spirito potesse sollevarsi e congiungersi collo spirito divino [3]. Ma anche fuori del cerchio delle dottrine morali è da credere che la scuola peripatetica piegasse all'eclettismo; ce ne fa fede il περὶ κόσμου apocrifo e attribuito ad Aristotele. Senonchè la fisica e la metafisica non furono le occupazioni principali delle scuole greche negli ultimi tre secoli dell'èra pagana: fiorivano in generale di preferenza la dialettica e l'etica. E quanto alla dialettica, si può dire che fu tra il 250 e il 50, che sposatasi allo spirito scettico del tempo, entrò nel posto della filosofia vera, con quell'ingente apparato di divisioni e di definizioni, che ne fece una selva selvaggia [4]. E quanto alla morale, ella va sempre più distinguendosi dalla politica, e riponendo il suo ideale nell'autarchia del saggio anzichè nel perfetto organismo della comunità.

---

(1) V. Cicerone nel *De Finibus,* V; 5, 14 e 8, 21; *Acad.* II, 42.

(2) Cicerone, *De finibus,* V, 25, 75.

(3) Cicerone, *De Divinat.*, I, 3, 5, e 32, 70.

(4) V. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie,* tome II, pagg. 350-353.

Delle idee dominanti dopo Aristotele alcune per fermo si saranno riflettute nelle scritture apocrife; e non è quindi inutile il ricordare l'indirizzo che ebbe dopo di lui la filosofia, specialmente la morale. Il massimo della saggezza si riponeva nella indipendenza dell'individuo rispetto alla natura e all'umanità, nell'apatia, nell'atarassia, nel distacco dal mondo sensibile. Così la coscienza morale viene acquistando una libertà e una universalità fin allora sconosciute, ma insieme la moralità si presenta con un carattere esclusivo e negativo, che non è proprio del periodo classico. La filosofia posteriore ad Aristotele, dice lo Zeller, porta l'impronta d'una soggettività astratta. A questo carattere ci converrà por mente, nel cercare dei trattati in questione se alcuno sia apocrifo.

Lo stesso Zeller nota pure, che la scuola peripatetica in particolare s'occupò dopo Stratone quasi esclusivamente di rettorica e di etica[1]. Or se ne togli lievi differenze dovute all'azione del tempo e dei costumi in parte modificati, è da stimare che i successori di Stratone nulla abbiano prodotto di originale in que' loro libri di Etica, se nessuno si curò di conservarceli. Di Stratone in fatto di etica vengono ricordati tre libri intorno al bene, tre intorno alla giustizia, tre intorno alla legalità, un trattato sul piacere, uno sulla beatitudine, uno sul valore, e un altro sull'ingiusto, ma non ne sappiamo altro. Questi libri intanto così divisi, e accennanti a un trattato morale di cui sarebbero parti, ne richiamano la dispersione delle varie frazioni della Nicomachea nel catalogo del Laerzio. Ancor meno sappiamo di Prassitele, di Licone, di Aristone, di Lisisco, di Prassifane, di Jeronimo, di Pritanis, di Formione, degli scolarchi cioè

(1) Nel capo: *Die peripatetische Schule nach Strato, bisgegen das Ende des zweiten Jahrhunderts.*

succedutisi da Stratone a Critolao [1]. Non abbiam nominati che alcuni dei maestri peripatetici in Atene; se volessimo seguire tutta la successione fino all'estinguersi della scuola, e cogli scolarchi registrare quegli altri filosofi ch'ebbero nel peripatismo qualche nome al loro tempo, il numero s'accrescerebbe d'assai. Chi può indovinare quanti di costoro, occupandosi di preferenza di cose morali, avranno ridotte in qualche parte le dottrine del maestro per piegarle a migliore soddisfazione del proprio gusto, badando insieme a non sformarle in guisa da non poterle più dare per aristoteliche? o quanti avranno, in proprio uso, o a servigio dei discepoli, compendiati i libri del maestro?

Tutto ciò che è detto fin qui non mira a provar altro che la possibilità di un inganno in cui anche Attico, in cui forse lo stesso Cicerone si sarebbe trovato. E infatti, se non par verosimile che l'Etica del vero Aristotele cadesse, è tuttavia probabile che imitazioni posteriori o riassunti le si sieno messi allato, accreditandosi sempre più e soppiantandola financo nell'uso scolastico. Or a quali criterî ci affideremo perchè la congettura si accerti o cada, e per vedere se all'una o all'altra delle tre opere dobbiamo prestare maggior fede? L'uso che si possa dimostrare esserne stato fatto dagli antichi peripatetici, la probabile derivazione di un trattato dall'altro, le citazioni d'Aristotele, l'impronta della lingua e del pensiero del grande filosofo, quale rilevasi dalle opere più certamente autentiche, e infine l'accordo delle dottrine etiche col rimanente del sistema, e degli accenni a cose di logica e di fisica colle idee dei libri corrispondenti, questi criterî nel loro paragone e nel loro complesso ci

(1) È questa la lista accettata dallo ZUMPT: *Ueber das Bestand der philosophischen Schulen in Athen.*

pare che possano e debbano rischiarare la nostra ricerca. Incominciamo pertanto dall'ascoltare Aristotele, che cita negli altri libri la sua Morale.

III.

La Politica, così strettamente unita all'Etica per dichiarazione di Aristotele stesso, la cita, è naturale, più di frequente che le altre opere. Sei volte l'autore vi si richiama ai libri etici, che dovean precedere le dottrine dello Stato. Nel libro secondo al capo I, 5 discorrendo dell'eterogeneità e della reciprocanza che ci dev'essere tra le parti di uno Stato, Aristotele aggiunge: *Διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σώζει τὰς πόλεις, ὥσπερ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται προτερον*; la qual citazione basterebbe da sola a convincerne, che Aristotele dovette scrivere un trattato di etica come preliminare alla Politica. Or a questa menzione fa riscontro preciso un luogo comune della Nicomachea e dell'Eudemea nella parte dedicata alla Giustizia, che per la prima è il libro quinto, per l'altra il libro quarto. Al capo V, 6 vi è detto: *Ἀλλ' ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς συνέχει τὸ τοιοῦτον δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ' ἀναλογίαν, καὶ μὴ κατ' ἰσότητα· τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πολις*·... Ma anche nei *Μεγαλα Ἠθικὰ* c'è un luogo che risponde a capello alla medesima citazione, e lo leggiamo nel capo 33 del libro primo, capo ove è racchiusa per questo trattato tutta la teoria della Giustizia, al par. 11: *καὶ συνέχει δ' ἡ αὐτὴ ἀναλογία τὴν πολιτείαν. Ὥστε τὸ δίκαιον ἔοικεν εἶναι τὸ ἀνάλογον. Τὸ γὰρ δίκαιον συνέχει τὰς πολιτείας· τὸ αὐτὸ δ' ἐστὶ τὸ δίκαιον τῷ ἀνάλογον*. Si potrà per avventura notare, che nel passo delle Morali Nicomachea ed

Eudemea c'è una maggiore corrispondenza col luogo della Politica nell'ordine delle parole e nella frase; ma non è cosa che di per sè sola abbia molta importanza.

La seconda citazione che fa la Politica è al libro III, capo 5, dove si parla dei diritti nella oligarchia e nella democrazia. Leggesi al par. 9: Ὥστ' ἐπεὶ τὸ δίκαιόν τισι καὶ διῄρηται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπί τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς· καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς Ἠθικοῖς· τὴν μὲν τοῦ πράγματος ἰσότητα ὁμολογοῦσι, τὴν δὲ οἷς ἀμφισβητοῦσι... Vi corrisponde tutto il capo III del libro comune sulla Giustizia per le due Etiche più estese, e specialmente questo tratto dei paragrafi 6 e 7: Καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς· ὡς γὰρ ἐκεῖνα ἔχει τὰ ἐν οἷς, οὕτω κἀκεῖνα ἔχει· εἰ γὰρ μὴ ἴσοι, οὐκ ἴσα ἕξουσιν· ἀλλ' ἐντεῦθεν αἱ μάχαι καὶ τὰ ἐγκλήματα, ὅταν ἢ ἴσοι μὴ ἴσα, ἢ μὴ ἴσοι ἴσα ἔχωσι καὶ νέμονται. Ἔτι ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν τοῦτο δῆλον· τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι· τὴν μέν τοι ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες ὑπαρχειν· — Anche i Μεγάλα Ἠθικά hanno al capo 33 un tratto che risponde al bisogno, ma più breve, e che non accenna punto all'essere facile l'accordo quanto all'egualità delle cose e non così quanto alle persone, osservazione che nella Politica segue la citazione e pare attaccata ad essa. Il paragrafo 6 dice: Ἐπεὶ οὖν ἡ δικαιοσύνη ἐν δικαίῳ, καὶ ἐν ἴσῳ, καὶ ἐν μεσότητι, τὸ μὲν δίκαιον ἔν τισι λέγεται δίκαιον· τὸ δὲ ἴσον τισὶν ἴσον· τὸ δὲ μέσον, τισὶ μέσον. Ὥσθ' ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἔσται καὶ εἴς τινας καὶ ἔν τισιν. Dopo di ciò si passa subito a spiegare come si stabilisca una proporzione, coll'esempio delle lettere.

Nello stesso libro terzo della Politica, in principio del capo settimo, che tratta delle prerogative politiche, Aristotele scrive: Ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ

κυριωτάτη πασῶν· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις· ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον. Δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν· τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναί φασι·... Abbiamo voluto riferire anche l'esordio del capo, perchè chi abbia letto la Nicomachea non può non ammirare la grande conformità d'idee, che c'è tra l'introduzione all'Etica e queste righe della Politica. Del resto i luoghi delle tre Morali rispondenti a questa terza citazione sono i medesimi che abbiamo addotti per la seconda.

La quarta citazione nella Politica trovasi al libro IV, 9, 2. L'autore, parlandovi a sostegno delle classi medie nella società, osserva: Εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος. Τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτοις ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας. Or qui ci son due tesi, per cui s'invoca la dottrina morale, la prima che la felicità sta nella vita virtuosa, la seconda che la virtù è una medietà. E le due tesi sono in distinti capi trattate del pari da tutte e tre le Morali; non varia che l'estensione concessa al discorso sul medesimo soggetto. La Nicomachea parla della felicità in buona parte del libro primo, e in più luoghi, che è inutile riportare, ripete essere l'εὐδαιμονία una ἐνέργεια κατ' αρετήν: che poi l'ἀρετὴ sia un medio lo dimostra in più luoghi del libro secondo e specialmente al capo VI, 9. L'Eudemea svolge ambedue le tesi nel libro secondo: al capo primo definisce la felicità ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατὰ ἀρετὴν τελείαν, e al capo terzo dice: ἀνάγκη τὴν ἠθικὴν περὶ μεσ' ἄττα εἶναι καὶ μεσότητα τινά. Nei *Magna Moralia* alla de-

finizione della felicità risponde il capo IV del libro primo, a quella della virtù i capi V e VII.

Gli altri due passi, in cui la Politica fa menzione dell'Etica, cadono nel libro settimo, capo XII, dove si dimostra che la felicità è lo scopo dello Stato, e ch'essa dipende in parte dalla fortuna, in parte dalla saggezza del legislatore. Or domandandosi l'autore in che stia la felicità, esce in queste parole: *Φαμὲν δὲ καὶ ἐν Ἠθικοῖς, εἴ τι γε τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος, ἐνέργειαν εἶναι καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν, καὶ ταύτην οὐκ ἐξ ὑποθέσεως, ἀλλὰ ἁπλῶς.* Evidentemente i luoghi delle tre Etiche che abbiamo registrati per la citazione antecedente, s'attagliano anche a questa. Senonchè il *χρῆσιν* aggiunto all'*ἐνέργεια* ci fa ricordare in specialità questo luogo della Nicomachea (I, 8, 9): *Διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν* con quel che segue, detto a dimostrare la necessità dell'operare. Coi quali pensieri coincidono questi dell'Eudemea (II, 1, 10): *Τό τε γὰρ εὖ πράττειν καὶ τὸ εὖ ζῆν, τὸ αὐτὸ τῷ εὐδαιμονεῖν· ὧν ἕκαστον χρῆσίς ἐστι καὶ ἐνέργεια, καὶ ἡ ζωὴ καὶ ἡ πρᾶξις. Καὶ γὰρ ἡ πρακτικὴ χρηστική ἐστιν*; e questi dei *Magna Moralia* (I, 4, 3): *Ἐν χρήσει τοίνυν τινὶ ἂν εἴη καὶ ἐνεργείᾳ τέλος ἡ εὐδαιμονία. Ὧν γὰρ ἕξις καὶ χρῆσις, ἡ χρῆσις καὶ ἐνέργεια τέλος·*

Poche righe sotto al richiamo ora riferito, la Politica ci presenta quest'altro: *Χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνὴρ καὶ πενίᾳ καὶ νόσῳ καὶ ταῖς ἄλλαις τύχαις ταῖς φαύλαις καλῶς, ἀλλὰ τὸ μακάριον ἐν τοῖς ἐναντίοις ἐστί· καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν τὰ ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά.* Una tale affermazione la Nicomachea la ripete in più luoghi, e specialmente nel capo settimo del libro primo, nel terzo del libro secondo, e meglio che altrove al libro III, 4, 4-5: *Εἰ δὲ δὴ ταῦτα μὴ ἀρέσκει,*

ἆρα φατέον, ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθόν· ἑκάστῳ δὲ τὸ φαινόμενον; τῷ μὲν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι· τῷ δὲ φαύλῳ τὸ τυχόν. . . ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται· καθεκάστην γὰρ ἕξιν ἴδιά ἐστι καὶ καλὰ καὶ ἡδέα. Καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος, τῷ τἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κάνων καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν· La stessa cosa affermano qua e là pur la Grande Morale e l'Eudemea, ma non sapremmo trovare una dichiarazione ugualmente esplicita da contrapporre a questa.

Espressamente, come in queste citazioni che abbiamo vedute della Politica, Aristotele non cita la sua Etica che nella Metafisica. Qui nell'esordio dell'opera (I, 1 verso la fine) dopo avere distinto la τέχνη dall'ἐπιστήμη e dalla σοφία, richiama così gli scritti morali: Εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς Ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν. E la differenza è trattata distesamente in più capi del libro sesto della Nicomachea, che è poi tutt'uno col quinto dell'Eudemea. Queste due Etiche rispondono dunque in comune anche alla nuova citazione. Nè manca ai Μεγάλα Ἠθικὰ la materia a cui il richiamo si riferisce [1]. Trovasi nell'ultimo capo del libro primo; sol che la brevità con cui vi è trattato il soggetto, fa opinare che non sia a questa opera che fa appello la Metafisica. E, valga il vero, perchè avrebbe Aristotele citato, in certo modo a sostegno di ciò che scrive ora, un altro libro, dove la cosa è toccata più fugacemente? Poichè non devesi trascurare, che la diffe-

(1) A torto lo Spengel giudica che la citazione della Metafisica non si possa applicare ai *Magna Moralia*, per questa ragione che in essi manchi l'*arte*, e sia in quel luogo ammessa l'*ipotesi* come quinto mezzo alla verità.

renza tra arte e scienza ha nell'esordio stesso della Metafisica uno svolgimento più ampio che nella Grande Etica.

Alla Morale infine, sebbene senza nominarla, allude Aristotele anche nel suo trattato *De Anima*, quando avendo spiegate le differenze tra l'immaginazione e il pensiero aggiunge esservi delle differenze nello stesso pensiero quali la scienza, l'opinione, la saggezza e i loro contrarî, *di cui parlerà in altro luogo* (libro III, cap. 3, par. 5). Tutti i commentatori son d'accordo nell'intendere che Aristotele si riferisca ai libri morali, e ai luoghi poc'anzi richiamati per la Metafisica; sicchè potremmo far qui le stesse osservazioni che al richiamo precedente.

Ed or tirando la somma per rispetto agli accenni, che fa Aristotele stesso alla sua Morale (accenni che non pretendiamo d'aver numerati tutti, chè per avventura altri ce ne potrebbero essere di velati in altre opere [1]), possiamo dire che l'Eudemea e la Nicomachea rispondono ambedue alle citazioni meglio della terza opera; e di esse, se si vuol giudicare all'una il vantaggio, prescindendo dai libri comuni, conviene attribuirlo alla Nicomachea, che come più ampia avrebbe più diritto alle citazioni, e che serba co' luoghi dov'è citata maggiore conformità di linguaggio. La differenza però tra l'Eudemea e la Nicomachea è così tenue da non meritare che vi s'insista; e concludiamo piuttosto che da questa indagine risulta posta fuor di dubbio l'autenticità delle dottrine fondamentali delle tre etiche. Onde ripetiamo qui il giudizio che il Barthélemy pone a suggello della prima parte della sua ricerca [2] intorno al medesimo soggetto, su cui noi lavo-

(1) Con questa riserva chiude il suo specchio delle citazioni anche il Barthélemy (specchio che ha servito di modello al nostro) nella *Dissertation préliminaire* alla *Morale d'Aristote.*

(2) *Mor. d'Arist.*, Dissert. prélim., page CCLXIII.

riamo. « Si nous n'avons pas son (d'Aristotele) style, que pour ma part je retrouve sans hésitation dans la Morale à Nicomaque, nous avons certainement sa pensée, ce qui est plus précieux encore. » Il suo pensiero, s'intende, nelle dottrine fondamentali; chè nelle parti secondarie qualche discordanza rispetto alle altre opere ci avverrà di trovare, e sarà uno dei motivi concorrenti a determinare la scelta nostra. Poichè sembra a noi, dopo ciò che s'è detto intorno al racconto di Strabone e alle raccolte fatte per tempo dei libri aristotelici, debba escludersi il dubbio che gli scritti morali di Aristotele sieno andati perduti; più verosimilmente saranno stati confusi con altri della sua scuola, sorvivendo però insieme con questi.

Ma un'altra cosa, e di non lieve importanza, ci pare si possa raccogliere dalla fatta rassegna. Aristotele non deve avere scritto, o almeno riconosciuto come suo che un unico trattato morale; in caso diverso egli avrebbe distinto a quale si riferiva, e qua o là avrebbe accennato alla pluralità fors'anco senza volerlo. Passiamo a vedere come rispondano le altre opere del filosofo alle citazioni fattene nelle Morali, e incominciamo dalla Nicomachea.

Nel capo 5 del libro primo, l'autore, dopo aver detto che l'*εὐδαιμονία* non si può avere nell'inazione, aggiunge: *Καὶ περὶ μὲν τούτων ἅλις. Ἱκανῶς γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις εἴρηται περὶ αὐτῶν.* Non giova discutere qui che cosa fossero le opere encicliche, e se vi possiamo ascrivere alcuno dei libri aristotelici che ci rimangono; basti avvertire che delle opere con questo nome sono attribuite allo Stagirita e dai cataloghi e dai biografi. I libri essoterici pure, sono nominati nelle biografie e citati nella Politica, quantunque non si sappia bene che cosa fossero[1]; e nel capo 13 dello stesso libro primo della

(1) Per questi e per gli *enciclici* vedi Gellio, *Notti att.*, XX, 5;

Nicomachea, al par. 9, sono ricordati, a proposito delle facoltà dell'anima, così: Λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια· καὶ χρηστέον αὐτοῖς. Delle opere che possediamo, sono a poca distanza citati due volte gli Analitici nel capo 3 del sesto libro, capo che per il suo contenuto ricorda appunto gli Analitici a ogni passo, trattando della scienza e del modo di acquistarla. Ma la citazione espressa e duplice trovasi in queste parole: Ἔτι, διδακτὴ πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν, μαθητόν· ἐκ προγιγνωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς ἐλέγομεν· ἡ μὲν γὰρ, δι' ἐπαγωγῆς· ἡ δὲ συλλογισμῷ... (E dopo una osservazione, che agli universali si ascende coll'induzione e poi si deduce da essi col sillogismo); Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτικὴ, καὶ ὅσα ἄλλα προσδιοριζόμεθα ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς. Alla prima parte risponde evidentemente il principio degli Analitici Posteriori: all'altro richiamo tanto i primi che i secondi, ma questi specialmente, dove è trattata la dimostrazione. Al tratto interposto, a cui non si lega direttamente la citazione, corrisponde tuttavia il luogo II, 23 dei Primi Analitici, dov'è stabilito un rapporto tra l'induzione e il sillogismo. Nel capo che immediatamente segue della Nicomachea, in principio, è detto: Πιστεύομεν δὲ καὶ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις·

Non nominate espressamente, ma designate in modo abbastanza chiaro, sono altre opere aristoteliche nei luoghi seguenti della Nicomachea: Dove è combattuta l'idea del Bene platonica, a un certo punto (I, 6, 8) è detto: Ἀλλὰ περὶ μὲν οὖν τούτων, ἄλλος ἔστω λόγος; e l'altro luogo ove se ne tratta potrebbe essere o il libro speciale

---

CICERONE, *Orat.*, 14, 60; la nota, a questo luogo, del MADWIG; la storia del BRANDIS e gli *Études sur Aristote* del THUROT.

su Speusippo e Senocrate, ricordato nel catalogo del Laerzio, se l'autore intende parlare di loro, o qualche punto del libro duodecimo della Metafisica, se si allude all'eternità del bene. — Più innanzi nello stesso capo, combattendosi sempre l'unica idea del bene, è detto (al par. 13): Ἀλλ' ἴσως ταῦτα μὲν ἀφετέον τὸ νῦν· ἐξακριβοῦν γὰρ ὑπὲρ αὐτῶν, ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον; or sul medesimo soggetto Aristotele discute e nella Metafisica e nelle Categorie. — Nel libro quinto, al capo 2°, 11, si legge: περὶ δὲ τῆς καθ' ἕκαστον παιδείας, καθ' ἣν ἁπλῶς ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι, πότερον τῆς πολιτικῆς ἐστιν, ἢ ἑτέρας, ὕστερον διοριστέον; la cosa è veramente definita nella stessa Nicomachea, in fine del trattato, ma non è inutile avvertire che la Politica se ne occupa estesamente in fine del libro VII e in tutto l'VIII. — Seguendo l'autore della Nicomachea, là dove parla delle funzioni intellettuali, lo udiamo così incominciare il capo che le numera (VI, 3): Ἀρξάμενοι οὖν ἄνωθεν, περὶ αὐτῶν πάλιν λέγωμεν; non par d'udire Aristotele che alluda al trattato dell'Anima e alla Logica, di cui ora ripete alcune idee? Certamente le stesse cose del capo dell'Etica sono discusse anche nel De Anima (III, 3) e negli Analitici Posteriori (I, 33 e II, 19). — Passiamo al libro decimo, e là dove si prova che il piacere non è movimento, leggeremo (IV, 3): δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται; e Aristotele parlò coll'esattezza qui accennata nei libri della Fisica VI, VII, VIII, e anche al capo 14 delle Categorie. — In fine poi del trattato, dopo la promessa formale di un'opera sulla Politica, leggiamo queste parole, ultime della Nicomachea: Πρῶτον μὲν οὖν εἴ τι κατὰ μέρος εἴρηται καλῶς ὑπὸ τῶν προγενεστέρων, πειραθῶμεν ἐπελθεῖν· εἶτα ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σώζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις, καὶ τὰ ποῖα ἑκάστας τῶν πολιτειῶν· καὶ διὰ

τίνας αἰτίας αἱ μὲν καλῶς αἱ δὲ τοὐναντίον πολιτεύονται· θεωρηθέντων γὰρ τούτων, τάχα ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν, καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα, καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη· λέγωμεν οὖν ἀρξάμενοι. Tanto la menzione delle teorie politiche anteriori quanto lo studio delle cause che fan prosperare o cadere ciascuna forma di governo, tanto la ricerca dello Stato migliore quanto quella dei mezzi onde si mantiene, trovan luogo, e non piccolo, nella Politica d'Aristotele. Riman dubbio se la frase ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν si riferisca al confronto che si fa tra i varî Stati nella Politica stessa, o alla raccolta delle Costituzioni, che deploriamo perduta; ma in entrambi i casi la promessa sarebbe stata attenuta nei libri di Aristotele, e la corrispondenza coll'allusione è tale, da potersi appena dubitare che la Nicomachea e la Politica non sieno d'una stessa mano.

Citazioni esplicite e allusioni ad altre opere troviamo anche nell'Eudemea e nella Grande Morale. Diciamo prima di quelle dell'Eudemea. Il capo sesto del primo libro termina con queste parole: Ἔστι γὰρ διὰ ψεύδους ἀληθὲς δεῖξαι· δῆλον δὲ ἐκ τῶν Ἀναλυτικῶν; e di questo soggetto si parla appunto nei Primi Analitici al capo 2 del libro II. Il capo 8 dell'Eudemea, combattendo l'idea platonica del bene dice (al par. 5): Ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῖς τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν; e questi secondi, cioè i discorsi filosofici, sarebbero quelli stessi ricordati per la citazione analoga della Nicomachea. Nel principio del secondo libro, a proposito della preferenza da darsi ai beni dell'anima sugli esteriori, sono nuovamente citati gli ἐξωτερικοὶ λόγοι. Nello stesso libro, al capo 6, 7, per la forza d'una dimostrazione geometrica è detto: Δῆλον δ' ὃ ἐπιχειροῦμεν ὅτι ἀναγκαῖον ἐκ τῶν ἀναλυτικῶν; e la citazione è esatta, corrispondendovi il I, 2, 13 degli Analitici Posteriori.

Questi Analitici stessi rispondono anche alla citazione del II, 10, 22: Εἴρηται δὲ περὶ αὐτῶν (ὑποθέσεων) ἐν μὲν τοῖς ἐν ἀρχῇ (II, 6, principio della trattazione della volontà) βραχέως, ἐν δὲ τοῖς Ἀναλυτικοῖς δι' ἀκριβείας.

Abbiamo dopo queste, due citazioni vaghe, se pur qualche altra non ci sfugge. L'una è al I, 8, 7, dove è detto che il bene si predica in tanti modi quanti l'ente, e poi: Τό τε γὰρ ὄν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει... seguendo a nominare le varie categorie. Alla qual menzione risponde il trattato speciale delle Categorie. L'altro richiamo è al libro VII, 15, 15, dopo distinte nell'uomo una parte che impera e un'altra che obbedisce: Ἐπίταττον δὲ τὸ οὗ ἕνεκα· διώρισται δ' ἐν ἄλλοις; e può essere un'allusione al II, 3 della Fisica (194, *a* 35), o al trattato dell'Anima II, 4, 5.

Nei Μεγάλα Ἠθικά, che come più brevi han da risparmiare gli incisi, troviamo più di raro allusioni e richiami ad altre opere. Tuttavia, per compire regolarmente questa rassegna, ricordiamo che il principio del capo 5 del primo libro si propone di discorrere dell'anima: οὐ τί ἐστιν ἡ ψυχή, ὑπὲρ μὲν γὰρ τούτου ἄλλος λόγος, ἀλλ' ὡς τύπῳ διελέσθαι; e qui se il trattato dell'Anima non è nominato, l'indicazione ne è però abbastanza chiara. Espressamente sono citati gli Analitici nel II, 6, 15: Ἀλλὰ πάλιν ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο φανερόν, ὥσπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς, ἐκ δύο προτάσεων γίνεσθαι τὸν συλλογισμόν καί, ecc.; e vi rispondono i Primi Analitici col capo I del libro primo.

Il numero maggiore di citazioni l'abbiamo registrato per la Nicomachea, ma se computi per l'Eudemea pure le citazioni dei tre libri comuni, si può dire che le due Etiche hanno per questo rispetto una pari autorità. E i richiami nei libri non comuni sono abbastanza indipendenti dall'una all'altra opera, per vietarci di credere che

sieno passati dalla più antica alla più recente per imitazione; quelli al contrario della Grande Morale si trovano in tali passi da far sospettare, che vi sieno stati accettati per influenza delle due Morali antecedenti. Sicchè, se noi volessimo trarre anche dalla fatta rassegna un qualche argomento in favore della congettura, che l'una delle tre opere fosse derivata da un' altra, ciò non si potrebbe per ora opinare che dei Μέγαλα Ἠθικά. Se confrontiamo le citazioni delle altre due Etiche tra loro, non c'è che un solo fatto per propendere, se bene accertato, in favore di una: quella che usa nelle citazioni l'*abbiamo detto* anzichè la forma impersonale *fu detto*, pare meritar più fiducia. Ma per una singolare combinazione, le citazioni in prima persona si rinvengono nei libri, la cui pertinenza è controversa; e finchè non sia per altra guisa dimostrato o reso credibile qual sia il loro posto, non possiamo di questa avvertenza cavar partito. Teniamola a mente per le ulteriori discussioni, e facciamoci intanto a dir brevemente della materia delle tre Etiche.

IV.

Ci accadde ripetutamente di dire che le dottrine sostanziali delle tre Etiche sono le stesse, e che uguale, salvo la diversa estensione, ne è pure lo svolgimento. Un'occhiata anche rapida agli indici degli argomenti premessi a ciascuna opera, mostrerà senza più che la distribuzione delle parti è fatta dapertutto nello stesso modo, e che l'indirizzo generale è il medesimo. Le tre Etiche principiano infatti col parlare dell'ἀγαθὸν e della εὐδαιμονία; questa conduce a trattare della virtù, e la virtù alla volontà; segue in tutte la terza parte dedicata alle singole virtù etiche, e poi una quarta sulla giustizia, e una quinta

sulle virtù intellettuali; si passa quindi in tutte a discorrere della continenza e della fortezza, e poi dell'amicizia. Qui i Μεγάλα Ἠθικά sono interrotti. Ma se anche avessero avuto termine coi capi dedicati all'amicizia, non sarebbero meno modellati, quanto a ordine, sulle altre due Etiche; poichè l'ultima parte di queste è come un ritorno all'esordio, per dire più perfettamente della felicità, quasi a coronamento dell'opera. Anche l'Eudemea però vien meno a mezzo quest'ultima parte: ma pur nel disordine de' suoi ultimi capitoli e negli scomposti frammenti è manifesto in qual modo l'autore voleva concludere il suo scritto. Colla dottrina della felicità svolta pienamente finisce la Nicomachea, la sola compiuta: essa termina cioè là dove le era stato prefisso di terminare, e offrendo un addentellato per i libri politici che in trattato speciale le doveano tener dietro.

La corrispondenza dei soggetti e della loro connessione si riflette perfino nella proporzione delle parti, che si serba quasi uguale nelle tre Etiche: lo si può vedere dal seguente quadro, dove segniamo i varî capi che ciascuna di esse occupa in un medesimo argomento, e di dove si avrà subito anche la dimostrazione di ciò che fu detto per l'ordine. (I numeri romani indicano i libri, gli arabici i capi).

	Nicomachea	Eudemea	Grandi Etici
Del Bene e dell'Eudemonia	I . .	I . .	I 1 - 4
Della Virtù	II . .	II 1 - 5 . .	» 5 - 10
Della Volontà	III 1 - 5 . .	» 6 - 11 . .	» 11 - 19
Virtù etiche speciali . . .	III 6 - IV . .	III . .	» 20 - 32
Giustizia	V =	IV . .	» 33 (lungo)
Virtù intellettuali	VI =	V . .	» 34 »
Continenza e Fortezza . .	VII =	VI . .	II 4 - 7
L'Amicizia	VIII e IX . .	VII 1 - 13 . .	» 11 - 17
Del piacere e della vita perfetta	X . .	VII 14 . .	— — —

E non solo si rassomigliano nelle grandi linee i trattati, ma per la massima parte si può dire che ripetono

uno stesso disegno nello svolgimento dei singoli soggetti numerati. Gli argomenti principali ricompaiono dall'una all'altra Etica, ricompaiono le obbiezioni e quindi le dispute. Si trova solamente qualche novità in punti accessorî, o negli esempî, talvolta anche in un tentativo di rifusione del materiale, dove lo spostamento tuttavia non riesce a nascondere la comune origine delle idee. In queste prove, e nella studiata aggiunta di qualche concetto e nella ricerca di esempî nuovi, taluno potrebbe anzi vedere l'opera d'un imitatore o d'un compendiatore che voglia dar saggio della sua valentia. Certamente, o che questo sia il vero, che due opere furono scritte da imitatori della prima, o che appartengano tutte a un medesimo autore, d'una origine comune necessaria per ispiegare tanta rassomiglianza non si può dubitare. Quasi ogni capo, lo ripetiamo, dell'una si riflette nell'altra, sia pure per una sola frase nell'Etica più breve, sia pure disperso nei capitoli vicini o d'affine soggetto nella più estesa, o sia da ultimo in un accenno come a questione non peranco risoluta [1]. Le cose veramente proprie d'una sola opera si riducono alle poche deviazioni di cui diremo subito, e a pochissime aggiunte che potrebbero entrare anche nelle altre. La novità degli esempî ci par cosa poco importante a notarsi, chè esempi o termini di paragone si potean facilmente trovare e nei fatti contemporanei e nei racconti

(1) Diamo qui un prospetto della corrispondenza dei capi delle tre opere, prendendo a base la *Nicomachea*. S'intende che nei brani indicati come paralleli non si trovano che i pensieri principali di quei capitoli. Il tener dietro anche ai pensieri secondari avrebbe richiesto soverchia fatica e porterebbe qui addirittura una selva di cifre. Nel compilar questo specchio abbiamo badato molto ai richiami che fa il Barthélemy per ogni capo della sua traduzione; dove tuttavia abbiam dovuto correggere e aggiungere qualche cosa. La nostra numerazione è presa dall'edizione stereotipa di Lipsia, Tauchniz.

dei tempi anteriori. Importanti sarebbero stati, se in qualcuno di essi si fosse riferito tal fatto storico che appartenesse ai tempi postaristotelici; ma nessun indizio di questo genere ne è dato dal confronto delle tre opere.

Guardando invece alle parti, sien pur brevi, che le tre Etiche non possedono tutte, qualche segno per verità troviamo, almeno della posteriorità dell'una rispetto alle altre. La Morale Nicomachea ha un esordio che l'Eudemea non ha, e cui invece la Grande Morale compendia; ha una discussione sulla durata e sulle vicende della vita e sulla sorte dei parenti e degli amici come condizioni della felicità, discussione a cui non corrisponde nulla nelle altre due Etiche, come nulla vi corrisponde a parte del decimo libro e massime alla chiusa della Nicomachea. La-

Ai capi della Nicomachea corrispondono

nell'Eudemea		nei Grandi Etici
....	I, 1	
I. 2	» 2	
» 3, 5, 6	» 3	.... I, 1.
» 1, 3, 5, 6	» 4	
» 1, 4, 5, 6	» 5	
» 8	» 6	.... I, 1, 2.
» 4, 5. II, 1	» 7	.... » 2, 3, 4.
» 1, 6. II, 1. VII, 15	» 8	.... » 3.
» 1, 3, 7. II, 1	» 9	.... » 4.
II, 1	» 10	....
....	» 11	....
I, 1, 2, 3	» 12	.... I, 2.
II, 1, 4	» 13	.... » 5.
II, 1, 2, 4	II, 1	.... » 2, 6.
	» 2	.... » 5.
	» 3	.... » 6, 8.
» 1, 2	» 4	.... » 7.
» 4	» 5	.... » 8.
» 3, 5, 6	» 6	
	» 7	
» 5	» 8	.... » 9.
	» 9	

sciando stare ciò che è miglioramento di descrizioni e di discussioni, il nuovo dell'Eudemea riducesi a due capi del libro VII, il 14 ed il 15, dove abbiamo l'aggiunta di considerazioni sulla parte che può aver l'εὐτυχία nel farci felici, e un discorso sulla καλοκαγαθία o sulla moralità perfetta. Or bene, di questi due soggetti tratta anche la Grande Etica nel II, 8 e 9, e press'a poco collo spirito stesso. Ancora, l'Eudemea ha dato dei nomi a virtù lasciate anonime dalla Nicomachea, come puoi vedere nella trattazione delle virtù etiche particolari, e nello specchio che l'autore ne propone (la ὑπογραφὴ dell'Eud. II, 3); e le denominazioni delle virtù non sono mai dichiarate mancanti nei Μεγάλα Ἠθικά. Questi anzi sembrano aver aggiunti due capi nuovi, sul modulo di quelli che alle singole virtù dedica la Nicomachea, cogliendo occasione da alcune parole dell'Etica a Eudemo sulla σεμνότης (III, 7, [5]) e sulla νέμεσις (ibid. 2); e i capi sono il 27 ed il 28, de' quali il primo tratta della νέμεσις, medio tra

» 6, 7, 8, 9	III, 1	I, 10, 16.
» 7, 10, 11	» 2	» 17, 18, 19.
» 10	» 3	» 17.
» 8, 10	» 4	» 18, 19.
» 11	» 5	» 9, 10, 18.
III, 1	» 6	» 20.
	» 7	
	» 8	
	» 9	
III, 2	» 10	» 21.
	» 11	
	» 12	.....
» 4	IV, 1	I, 23, 24.
» 6	» 2	» 26.
» 5	» 3	» 25.
.....	» 4	.....
» 3	» 5	I, 22.
» 7	» 6	» 31.
	» 7	» 32.
	» 8	» 30.
	» 9	» 29.

la φθονερία e la χαιρεκακία, e l'altro della σεμνότης medio tra l'αὐθαδεῖα e l'ἀρεσκεῖα.

Tali raffronti, e il risultato del paragone generale, il quale ci mostra i Μεγάλα Ἠθικὰ ora accostarsi di più all'ordine dell'una ora a quello dell'altra Morale, ci provano che essi sono indubbiamente l'ultimo per tempo dei trattati in questione, sieno o no della stessa mano. L'anteriorità poi tra la Nicomachea e l' Eudemea, paragonate tra loro, spetta alla prima, per la ragione dei nomi delle virtù che l'Eudemea offre completamente, e anche perchè qua e là nell'Eudemea si trova qualche progresso nella precisione delle idee, e qualche giusta e bella sentenza, a cui non avrebbe rinunziato la Nicomachea, se fosse venuta dopo. Qui parliamo come se non si potesse dubitare, che chi scrisse la posteriore di esse abbia avuto davanti agli occhi l'altra; e in verità non si può pensare

---

	V, 1	
	» 2	
	» 3	
	» 4	
	» 5	
IV ....=.........	» 6	.... I, 33.
	» 7	
	» 8	.... I, 33, e II, 3.
	» 9	
	» 10	.... » e II, 1, 2.
	» 11	....
	VI, 1	
	» 2	
	» 3	
	» 4	
	» 5	
	» 6	
V ....=..........	» 7	.... I, 34.
	» 8	
	» 9	.... » e II, 3.
	» 10	
	» 11	.... » e II, 2
	» 12	....
	» 13	

altrimenti, sebbene l'autore della Eudemea proceda, rispetto all'altra, molto più indipendente che non il compendiatore dei Μεγάλα Ἠθικὰ rispetto ad entrambe, e mostri una certa vigoria di pensiero e qualche valore nell'arte.

L'Etica Eudemea ha un' introduzione molto più breve che la Nicomachea, e quando parla della felicità mette in maggior rilievo di questa la differenza tra le condizioni e gli elementi della vita beata (I, 2); nella polemica contro le idee accresce invece di schiarimenti le cose dette dall'altra Etica. Essa salta poi, come abbiamo avvertito poco innanzi, e come risulta dallo specchio allegato in nota, la questione che la Nicomachea agita sulla estensione della vita, sulle vicende della fortuna e

---

VI ... =	VII, 1	II, 4, 5.
	» 2	» 6
	» 3	» 6.
	» 4	II, 6
	» 5	
	» 6	
	» 7	
	» 8	
	» 9	
	» 10	
	» 11	II, 7.
	» 12	
	» 13	
	» 14	
VII, 1, 5	VIII 1	
» 2	» 2	
	» 3	
	» 4	
	» 5	
	» 6	
I, 5, VII, 3, 4, 9	» 7	II, 11.
I, 4, VII, 4, 5, 6	» 8	» 11 e 12.
VII, 7, 9	» 9	» 11 e I, 33.
» 9	» 10	
» 10	» 11	II, 11, 12
......	» 12	
VII, 3, 10	» 13	II, 11.
» 3, 4, 10	» 14	

sullo stato dei nostri cari dopo la morte, fino a che punto sien tali condizioni necessarie alla Εὐδαιμονία, e l'omissione di questa parte tanto nell'Eudemea che nei Μεγάλα Ἠθικὰ si spiega facilmente, come di problema complesso e difficile, e che rimane nella stessa Morale imitata un problema insoluto, mentre chi rifaceva in qualunque modo la prima Morale doveva cercare naturalmente o di guadagnare in esattezza ed arte, o di compendiarla. La natura della virtù e della volontà poi è trattata non pedissequamente, e il libro secondo si chiude con un quesito e con una soluzione nuovi, almeno in quanto vengono qui nettamente formulati, quesito e soluzione opportuni e giustissimi. Trattasi se il merito delle azioni tocchi il volere o la ragione; il quale problema la Nicomachea non si propone esplicitamente. Bene anche questa somministra materia alla risposta nel III, 5; ma l'Eudemea formula la questione, e la risolve coll'affermare che la virtù tocca il volere. Infine è un carattere proprio dell'Eudemea il

VII, 10	IX, 1	
» 10, 11	» 2	.... II, 12.
» 3...........	» 3	.... » 17.
....	» 4	
VII, 7....................	» 5	.... » 12.
» 7........	» 6	.... » 12.
» 8....................	» 7	..... II, 11.
» 6....................	» 8	.... » 13, 14
» 12 .... (9–12)	» 9	.... » 15.
	» 10	.... » 16.
	» 11	
	» 12	
....	X, 1	.... II, 7. (1–5)
....	» 2	
....	» 3	
....	» 4	
....	» 5	
VII, 14 e I, 1	» 6	.... I, 1, 2.
» 15 e I, 4, 5 .... (7–8)	» 7	....
	» 8	....
....	» 9	.... I, 1.

collegarsi colle dottrine della divinità e colla religione, ciò che si manifesta specialmente nell'ultima parte dell'opera.

I Μεγάλα Ἠθικὰ appaiono un compendio dei due trattati precedenti, compendio che segue di preferenza l'Eudemea, ma che mostra qua e là di conoscere anche la Nicomachea. Nonostante qualche superfluità e qualche sconnessione, è un compendio ben fatto, che sceglie bene la sua materia e rischiara qualche punto ed estende certe spiegazioni [1]. Al I, 2 propone più distinzioni di beni; l'una quella in spirituali, corporei ed esteriori, prende dalla Nicomachea, l'altra degli spirituali in prudenza, virtù e piacere, dalla Eudemea [2]. Quando poi tratta delle virtù intellettuali, aggiunge l'ὑπόληψις [3]. E prima, parlando della giustizia, aveva preso sul serio ciò che la Nicomachea in fine del libro quinto dice metaforicamente della ingiustizia di una parte dello spirito verso l'altra. Nel proposito della καλοκαγαθία [4], si trova d'accordo con l'Eudemea, e così nell'indicare come particolare scopo della virtù etica quello di preservare l'attività della ragione dal turbamento degli affetti [5], e del pari in una certa propensione a idee religiose, manifesta là dove si tratta della εὐτυχία [6].

A noi pare d'aver detto abbastanza, perchè l'anteriorità della Nicomachea sia messa fuor di dubbio. Ma poco

(1) In questi giudizi ci troviamo d'accordo con lo SPENGEL, il quale, sulle relazioni delle tre Morali Aristoteliche, fece uno studio particolareggiato. Vedi *Ueber das Verhältniss der drei ethischen Schriften*, 1841-43. *Abhandlungen der bair. Akad. der Wiss.*

(2) Qui però la φρόνησις, l'ἀρετή e l'ἡδονή non sono le specie del piacere, ma esempi. V. *Eud.* II, 1.

(3) I, 34.

(4) II, 9.

(5) II, 10 e I, 34.

(6) II, 8.

s'è guadagnato con ciò, rimanendo sempre controverso s'ella appartenga a mano diversa da quella che scrisse le altre due Etiche, e se appartenga propriamente ad Aristotele. Per il quale problema, dovendo noi pur d'esso tentare la soluzione, vediamo ora se ci riesce di attingere qualche altra prova e qualche altro argomento dalla struttura dell'opera, dalla lingua, e sovratutto dall'accordo con tutto il sistema aristotelico. Dal quale ultimo e più importante criterio volendo qui far principio, rimandiamo un istante il lettore alle citazioni più su registrate, che si ricambiano le tre Etiche e le opere di Aristotele: quei richiami ci dicono già qualche cosa di questo accordo; e più ne direbbe una corsa per i libri al lettore anche più disattento. Ma che il grosso delle dottrine armonizzi col sistema intero di Aristotele, lo possiamo quasi accettare per fede, se si tennero per tanti secoli le tre Etiche come lavoro dello stesso maestro dei Peripatetici. E della relazione tra l'Etica e il resto della filosofia aristotelica vogliamo parlare in altra sezione del nostro lavoro. Più proficuo sarà pertanto l'andar cogliendo nelle tre Etiche le deviazioni, se deviazioni ci sono, certe o apparenti, dai principî di quella dottrina che conosciamo col nome di Aristotelismo.

E prima di tutto ci conviene avvertire che la Nicomachea si connette strettamente alla Politica [1] in quanto si dà come una scienza ausiliare a questa (I, 1, 2, 13 e X, 9), ciò che è conforme alle idee della stessa Politica e della Rettorica I, 2; e ch'essa meglio delle altre

(1) È degno di osservazione il concordare perfino degli aggettivi con cui nella *Politica* e nella *Nicomachea* si vanta l'importanza della scienza dello Stato. Infatti nel principio del III, 7, della *Politica*, questa è detta κυριστάτη πάσῶν (ἐπιστημῶν), precisamente come nell'esordio della *Morale a Nicomaco*.

due opere annunzia e prepara il trattato di politica che terrà dietro alla Morale, e insieme con essa assolverà, secondo la bella espressione del suo autore, la filosofia delle cose umane; mentre l'Etica Eudemea non s'occupa di questo nesso, e mette invece a conclusione de' suoi precetti, come ultimo scopo della vita, il conoscere e contemplare e servir Dio, il che fa abbastanza meravigliare come pensiero, ma ci sorprende anche per il modo reciso ond'è enunciato (VII, 15, 16).

E già nel capo precedente, dove l'Eudemea s'intrattiene sulla *εὐτυχία*, s'eran lette queste parole: (VII, 14, 21-22): *Τὸ δὲ ζητούμενον τουτ' ἐστὶ τίς ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Δῆλον δὴ ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ θεὸς καὶ πὰν ἐκείνῳ. Κινεῖ γάρ πως πάντα τὸ ἐν ἡμὶν θεῖον. Λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος, ἀλλά τι κρεῖττον. Τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός*; Tutto ciò è abbastanza lontano dallo spirito dominante nell'intero sistema, perchè a ragion si sospetti che non sia scritto da Aristotele. Ma abbiamo anche altri motivi di dubbio in altri luoghi dell'Eudemea. Combattendo essa nel I, 8 la teoria platonica del bene riposto in una idea, si serve d'un argomento che ha anche la Nicomachea, del riportarsi il bene a diverse categorie, ma fa di queste una diversa enumerazione; e qui dunque il maggiore accordo dell'una o dell'altra col sistema diventa una testimonianza di molto valore. Al par. 7 del capitolo testè citato leggesi nell'Eudemea: *Πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι ἀγαθόν. Τὸ τε γὰρ ὂν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστι, τὸ δὲ ποιὸν, τὸ δὲ ποσὸν, τὸ δὲ πότε· καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι, τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν*. Ora il nominare qui il moto, invece del fare e del patire, pare difficilmente di Aristotele, mentre è senza dubbio aristotelico il pensiero che il bene trovasi nelle diverse categorie, ciò essendo detto nel libro delle

Categorie e nella Nicomachea, e in questa, senza che poi tra gli esempi si ponga quello del moto: vi compaiono invece il luogo e la relazione, trascurati dall'Eudemea. Nelle Categorie Aristotele non registra l'idea del moto. Questa è per lui piuttosto un' idea fisica, che per mezzo delle varie categorie riceve la determinazione, che la fa essere mutazione di sostanza o di qualità o di quantità, o movimento spaziale (Fisica V, I fine; De Coelo IV, 3, 310. a, 23; Metaf. XII, 2, 1069. b. 9); potrebbe anche, considerata in sè, collocarsi sotto le categorie dell'agire e del patire (Top. IV, 1, 120. b. 26; Fisica V. 2, 225. b, 13). Ancora, l'Eudemea nel VII, 10 mette alla pari Stato e famiglia, mentre Aristotele parla sempre in modo da subordinare ogni specie di società allo Stato, e così fa anche la Nicomachea. La ragion pratica poi, è distinta in tre parti dall'autore dell'Eudemea (I, 8 20), che sono πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις, come in generale distinguevano gli antichi peripatetici; mentre la Nicomachea parla sì anche di queste tre parti, ma prima divide la Politica in οἰκονομία, νομοθεσία, πολιτική (VI, 8). Alla καλοκαγαθία, di cui la Eudemea s'intrattiene additando in essa la virtù perfetta, si può nella Nicomachea raffrontare soltanto l'equità. Ma di questa è parlato solo occasionalmente; e considerandola come virtù che in sè ne racchiude altre, non tutte, si guarda specialmente ai rapporti cogli altri uomini; laddove la καλοκαγαθία figura come risultato finale. Per la Nicomachea il legame di tutte le virtù è il senno (II, 6 e VI, 13), mentre l'Eudemea mette in maggior rilievo il sentimento e la coscienza morale. Questa infine dà, relativamente, molta importanza anche a quelle tra le virtù intellettuali, che poco influiscono sulla vita attiva, e mostra insomma un indirizzo meno pratico.

Tutte queste osservazioni nel loro insieme ci provano,

che collo spirito generale delle dottrine aristoteliche concorda meglio la Morale col nome di Nicomaco, che quella col nome di Eudemo; onde in favor della prima crescono le probabilità, essendosi veduto ch'essa dev'essere fra le tre la prima per tempo. In quanto alla Grande Morale abbiamo già notato ch'essa ha comune coll'Eudemea una certa propensione a idee religiose. L'εὐτυχία (II, 8) consiste in fine in una ἐπιμέλεια θεῶν, sia che questa provvidenza si riporti alla μετάπτωσις τῶν πραγμάτων dell'Eudemea, o a una disposizione naturale (φύσις ἄλογος), la cui azione, paragonata a quella dell'entusiasmo, si tenta derivarla dalla divinità. Aggiungasi che la Grande Morale accumula in certi luoghi le distinzioni, ammettendone di sconosciute alle altre due Etiche [1], il che relativamente alla brevità dell'opera appare soverchio; ch'essa tratta sì delle virtù intellettuali (I, 5 e 34), ma dice ἐπαινεταὶ le sole virtù dell'ἄλογον, escludendo così quelle del τὸ λόγον ἔχον. Ciò è poco aristotelico, e pare un rincarimento sulla stima, che già l'Eudemea fece, del sentimento più che del senno. Non è nemmeno aristotelico quel mettere la τέχνη a pari coll'ἐπιστήμη, del I, 34; nè quel chiamare la giustizia ἀρετὴ τελεῖα, dimenticando l'ulteriore determinazione della Nicomachea, che l'aveva detta τελεῖα πρὸς ἕτερον; nè quel riporre (II, 3) la tirannide tra le cose buone in sè, sebbene non sempre per gli individui; nè quel sentimento di umiltà quasi cristiana che traspare dalle parole del II, 16: ἡμῶν ἡ φύσις ἀσθενὴς οὖσα. Contrasta infine non solo colle idee d'Aristotele, ma anche con le idee delle due Morali già considerate, il fare del piacere un movimento della parte sensibile dell'anima (II, 7). Era stato espressamente combattuto dalla Nicomachea e dall'Eudemea il giudizio, che fa del piacere una generazione o un movimento.

(1) Vedi le varie distinzioni dei beni al I, 2.

V.

Ed ora diamo uno sguardo all'organismo di questi trattati e alla loro lingua, se forse ci venisse di qui qualche nuova testimonianza in favore della Nicomachea. Questa fin dal primo libro ne porge il disegno di tutta l'opera, e ne riassume le parti negli ultimi capi del libro decimo, accennandovi anzi (X, 9) anche le divisioni principali, le teorie del sommo bene, della virtù, dell'amicizia, del piacere. Ora tale è appunto l'ordine seguìto nell'opera. Fin dapprincipio essa si dà per una ricerca del bene e della felicità; questa per essere vera ha bisogno delle virtù, degli affetti e dei piaceri: e ciò che è detto fin dal primo libro, che il piacere non devesi aggiungere dal di fuori ma scaturire dallo stesso esercizio della virtù umana, viene ampiamente confermato nell'ultima parte. Che l'amicizia avesse uno svolgimento conveniente era già richiesto e da quel che è detto sull'αὐταρκεῖα, che non dev'essere intesa come egoismo, e più dall'annunziarsi l'Etica fin dall'esordio come un preliminare alla politica; poichè non si tratta solo di sapere che cosa sia il bene, ma di attuarlo, e l'uomo è fatto per la società, e il bene comune è superiore al bene soggettivo. Le virtù doveano occupare lo spazio maggiore, è naturale; e di esse le etiche, per la ragione in più luoghi manifestata nel primo libro, che fine di questo studio è l'operare. Fra le intellettuali la sola φρόνησις è trattata estesamente; e se ne intende il perchè, dipendendo da lei l'ὀρθὸς λόγος, a cui mette capo ogni virtù, ogni bene. Questa diversa estensione concessa alle virtù morali e alle intellettive, e tra queste alla φρόνησις, non si

spiegherebbe con pari facilità nell'Eudemea, la quale non contrappone la πρᾶξις alla γνῶσις, ma dice soltanto che l'Etica con altre scienze vogliono non solo il conoscere, sì anche l'operare (I, 1). Nella stessa Eudemea è difficile render ragione della parte fatta all'amicizia, parte non piccola per un trattato che pare voglia soltanto descrivere le varie virtù, senza legarsi alla scienza politica nè come sezione di essa nè come preliminare. La misura è forse meglio rispettata nei Μεγάλα Ἠθικά; ma non appaga poi la distribuzione della materia. In questo trattato, riconoscendosi nelle prime righe l'Etica τῆς πολιτικῆς εἶναι μέρος, è naturale che vi si discorra con qualche ampiezza delle amicizie e delle parentele; ma non pare che con esse si avrebbe dovuto terminare, e piuttosto la chiusa dell'opera avrebbe dovuto essere nel capo consacrato alla καλοκαγαθία (II, 9). Fuori di posto sembrano altre cose nel principio del secondo libro: infatti, dopo esaurita la trattazione delle virtù intellettuali, non si dovea tornar da capo a virtù etiche. Anche per questo rispetto i Μεγάλα Ἠθικά appaiono i meno degni di Aristotele. E la Nicomachea nelle proporzioni meglio rispettate, nell'ordine, nelle mantenute promesse, ha più diritto ad esser tenuta fra le tre l'opera originale; poichè facile e frequente nelle imitazioni è il venir meno all'ordine, che mette nella materia chi la elabora del suo pensiero.

Le differenze della lingua furono considerate e dal Rose brevemente, nel libro suo intorno all'autenticità ed al tempo delle opere d'Aristotele, e dal Ramsauer nel suo scritto Zur Charakteristik der Magna Moralia (Oldenburg, 1858), e dallo Spengel nel suo Ueber das Verhältniss der drei ethischen Schriften, e dal Bonitz nelle Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia (Berlino, 1844), e da altri ancora. A tutti parve che le differenze di lingua e di

stile tra l'Etica Nicomachea e l'Eudemea non fossero grandi; e a noi pure. Tuttavia, poichè delle differenze dal fare ordinario aristotelico ci sono, ne registriamo qui alcune che più fermarono la nostra attenzione; si riducono quasi esclusivamente a certi giri di frasi e a costruzioni un po' studiate; parole del tutto nuove non ci par di trovarne. Ed è questa una della ragioni che fe' cercare ai critici l'autore dell'opera imitata, se trattisi d'imitazione, tra i successori immediati di Aristotele. Chiunque egli sia, ha una preferenza manifesta per la parola ζωὴ, che sostituisce quasi sempre al βίος della Nicomachea; e la sostituzione non è del pari frequente negli altri libri aristotelici. Fa un uso alquanto nuovo della parola λογικὸς al capo ottavo del primo libro: poichè egli dice che il discutere a fondo l'opinione delle idee separate di Platone sarebbe proprio di altra ricerca καὶ τὰ πολλὰ λογικωτέρας ἐξ ἀνάγκης; e più sotto avverte che l'affermare l'esistenza delle idee per qualunque cosa è *un parlare λογικῶς e senza frutto.* Nel primo caso l'uso di quest'aggettivo applicato alla metafisica ci fa pensare alle predilezioni della scuola per gli esercizi logici; e il secondo uso all'indirizzo della medesima scuola, in quanto sdegnando, o poco meno, le ricerche metafisiche, attese più direttamente alla pratica e alle scienze particolari. Quanto a locuzioni e a costrutti, ripetiamo che l'Eudemea mostra un maggiore studio della forma, e che talora questo studio si rivela perfino in un certo artificio. Vi è frequente la omissione delle congiunzioni, e anche quella dei verbi, quando si dovea ripetere in una proposizione seguente il verbo di un'altra correlativa. Frequente è l'uso dell'articolo coll'infinito declinati, come in questo esempio (I, 4, in principio): ἐν τῷ ποιόν τινα μόνον εἶναι τὴν ψυχήν; costrutto certamente non nuovo ad Aristotele, ma che i libri suoi non danno così

di spesso come l'Eudemea. Strana la sintassi in principio del I, 6: Πειρατέον δὲ τούτων πάντων ζητεῖν τὴν πίστιν διὰ τῶν λόγων, μαρτυρίοις καὶ παραδείγμασι χρώμενον τοῖς φαινομένοις; quel χρώμενον nelle scritture d'Aristotele ci pare che avrebbe ceduto il posto a un dativo plurale χρωμένοις. Nè ci pare d'aver veduto altrove quel modo di distaccarsi da un soggetto per passare ad un altro, che troviamo per esempio in principio del II, 9: Ἐπειδὴ τοῦτ' ἔχει τὸ τέλος . . . λοιπὸν δὴ ορίσασθαι . . .; nè un modo uguale a questo, piuttosto ardito (VII, 12): Ὁ λόγος ἐκεῖνά φησι διαπορῶν. Si notino ancora queste frasi colle quali industriosamente s'inizia o un nuovo soggetto del discorso o una discussione: Προαπορήσαντες λέγομεν, che si trova in più luoghi; e Αμφοτέρων γοῦν μεμνημένοι, ταῦθ' αἱρούμεθα (VII, 2, 6). L'epiteto che si applica a Socrate nel menzionarlo (I, 5: Σωκράτης ὁ πρεσβύτης; e VII, 1: Σωκράτης ὁ γέρων) non solo è insolito per Aristotele, ma non avrebbe potuto essere facilmente adoperato per un uomo quale Socrate, se non da chi a qualche distanza di tempo da lui ne avesse udito parlare come di qualche cosa di strano. Nè facilmente ammetterassi che Aristotele abbia parlato della virtù di un mantello (II, 1), esempio troppo discosto da quelli corrispondenti della Nicomachea (II, 6).

Un'altra cosa che vogliamo qui notare, sebbene non tocchi propriamente la lingua, ma piuttosto il modo di concepire e di esporre, è questa, che nell'Eudemea volentieri l'espositore s'intrattiene in favole e narrazioncelle, ch'ei crede di dover introdurre a sollievo dei lettori; il che non è proprio di serio e operoso e affrettato filosofo. Aristotele, quando reca esempi di fatti o sentenze altrui, lo fa rapidamente e, di solito, con un solo cenno; mentre qui non solo si cercano esempi nuovi, ma si allargano o si spiegano i fatti accennati nella Nicomachea e le

sentenze di quella; il che già fu osservato dal Rose[1]. Forse per lo stesso scopo di cattivarsi l'uditorio o i lettori, se non per influenza della signoreggiante rettorica, l'Eudemea si atteggia qua e là più ambiziosamente che la Nicomachea: vi è manifesta la cura di un certo numero, e chi legga con attenzione, troverà il ritmo dei periodi fin dai primi capi molto bene misurato e ben disposti gli accenti. Infine qualche volta il tuono del maestro si fa per breve tratto enfatico e declamatorio[2].

Più apertamente, e di consueto, enfatico è il tuono della grande Morale, sebbene parrebbe ch'essa meno delle altre Etiche potesse ambire a lode d'eloquenza. Abbondano le interrogazioni, che altrove non sono punto frequenti, e una delle forme che s'incontrano più spesso è il Διὰ τί; — Abbondano pure le forme ipotetiche delle proposizioni in casi dove questa forma non è necessaria, ma soltanto una cercata eleganza. L'autore d'altra parte si mostra negligente in molte espressioni e ripetizioni. In generale, Aristotele non lavora molto il suo stile; ma il μετὰ τοίνυν, che principia ed unisce ai precedenti molti capitoli della Grande Morale, non si trova così spesso nelle altre opere; nè quella grande uniformità nelle locuzioni e nella struttura dei periodi, o quella tendenza alle ripetizioni di certi membri d'un periodo nel periodo medesimo. Lo scrittore parla volentieri di sè stesso in prima persona nei rimandi alle cose dette antecedentemente; e non solo usa in tali occasioni più spesso che le altre due Morali la forma personale del verbo, ma anche enuncia le sentenze e i risultati delle discussioni

---

(1) Op. cit., pag. 57: « quare vel in Eudemi Ethicis historica illa uberius plerumque explicantur » cf. 1214, 1; 1215, 10; 1123, *b*, 22; 1231, 17.

(2) Così al VII, 14 il § 12 colla sua duplicata interrogazione. Non abbondano, ma nemmeno mancherebbero gli esempî consimili.

con modi meno modesti di quel che soglia fare Aristotele, procedente sempre con molto riserbo. Il λέγω, e il λέγω δέ, e il λέγομεν, dell'autore dei Μεγάλα Ἠθικά, in quella forma nuda e assoluta ci mostrano, ch'egli non era un ricercatore di nuovi principii, o che sentiva piuttosto orgogliosamente di sè. Ama del resto anch'egli introdurre qua e là qualche raccontino. Dalle designazioni aperte che fa degli avversarii, le cui dottrine combatte, si direbbe ch'ei vuole mettere in evidenza l'opposizione del peripatismo colle altre scuole in ciò che per lui v'è d'inconciliabile; la quale premura sembra d'un seguace più propria che del maestro. Anche il nominare Pitagora (I, 1), là dove la Nicomachea accenna invece alle teorie dei Pitagorici (I, 6), par men degno di Aristotele che d'un seguace non così avveduto come lui.

Quanto a voci ed a frasi, non crediamo invero di aver trovate cose assolutamente estranee ad Aristotele; è il giro delle parole e il tuono generale che dissente dal fare consueto del grande maestro. Tuttavia può sorprendere alquanto l'esordio che ricorre in più capitoli: ἀναγκαῖον τὸ μέτα ταῦτα εἰπεῖν; e il modo: ἑκούσιον οὕτως ῥηθῆναι εστιν del I, 12 per significare *s'ha da chiamar volontario;* e quell'altro: ποιεῖ τὸ σφάλλεσθαι ἡδονὴ καὶ λύπη per significare che *il piacere e il dolore son cause dell'errare;* e l'ἔστι ἀνὰ μέσον per *sta nel mezzo* (I, 28 e altrove). Oltracciò fa contro alla severità consueta di A ristotele quel fingere talvolta dei colloqui con un oppositore, del quale si dice: *se egli m'obbiettasse... io risponderei.* Le osservazioni qui fatte non tolgono nulla alla lode di una maggiore facilità, che ai Magna Moralia convien riconoscere. Per verità quest'opera ha sulle altre Morali il vantaggio della scorrevolezza e della precisione. Ma queste doti medesime depongono contro la sua autenticità; poichè esse si potevan meglio cercare in un com-

pendio, mentre l'opera prima, la ricerca originale, doveva necessariamente considerare le possibili obbiezioni, agitare delle dispute e digredire anche talvolta, nascere insomma più complessa. E oltre questa necessità, è utile rammentare che Aristotele in tutte le sue opere ha delle parti involute, per obbiezioni che s'accumulano in seconda linea intorno al soggetto principale, e per digressioni. Senonchè è forse superfluo l'insistere oltre a recare argomenti contro l'autenticità dei Magna Moralia, di cui tutti coloro che entrarono nella questione, tranne lo Schleiermacher, furono convinti che non sono lavoro di Aristotele, ma anzi posteriori allo stesso Eudemo. Il Rose (che qui citiamo anche perchè adduce una prova filologica) scrive queste parole: « Più recente di Eudemo è l'autore della così detta Grande Morale, come quegli che più si discosta dal linguaggio aristotelico, secondo mostra p. es. quel φησί con cui suol recare le sentenze contrarie, e quell' uso costante e frequentissimo della preposizione ὑπὲρ in luogo di περὶ per significare dove cada il discorso o la questione (cf. il capo I, dove ricorre ben undici volte, e i successivi): il quale uso, raro negli scritti di Aristotele, domina presso a poco al tempo di Teofrasto, siccome provano oltre i libri che ci rimangono di questo intorno alle piante, i suoi frammenti medesimi e quelli d'altri scrittori, e si trova in libri falsamente attribuiti ad Aristotele [1]. »

Un argomento poi in favore della Nicomachea è questo, della cura maggiore ch'essa pone a determinare il posto che l'Etica deve avere nella scienza, e il metodo ad essa proprio. Delle esitazioni e delle riserve abbiamo già detto ch'è più naturale trovarne nella dottrina originale che nella imitazione. Perchè la Nicomachea aveva ormai stabilito agli occhi dei discepoli e dei seguaci posteriori il

(1) Rose, op. cit., p. 124.

nesso che c'è tra l'etica e la politica, l'Eudemea e la Grande Morale mancano di prologo e di epilogo rispondenti a quelli che ci mostra la prima, tranne che la Grande Morale fa al detto nesso un breve accenno in principio. E quanto al metodo proprio dell'etica, al quale conveniva che dedicasse qualche discorso quell'Aristotele, che anche nelle altre parti della filosofia s'aperse il cammino col prefiggere le norme della ricerca, la Nicomachea vi consacra più d'un tratto della sua introduzione, e vi torna su qua e là nel proceder dell'opera: altrettanto non si può dire delle due Morali che le succedettero, le quali o si passano di questo soggetto, o ne parlano per incidenza e frettolosamente. E la diversità si spiega, se le Morali posteriori si attribuiscono ad autori diversi, che avrebbero accettato anche per questa via ciò che era stato messo in sodo dal maestro, ma resterebbe invece inesplicabile se si ammettesse che Aristotele sia tornato sull'opera propria rifondendola o riassumendola: chè in tal caso egli non avrebbe certamente rinunziato ai vantaggi della prima opera, nè disdetto le sue inclinazioni al procedere rigoroso d'uno studio filosofico. E qui torna acconcio l'avvertire, che in generale il rigore cercato dalla scienza è più nell'ordine stesso della materia e nello spirito che la informa, che non nei frequenti richiami ai precetti della logica; e che quindi non dà per questo aspetto nessun vantaggio all'Eudemea quell'amore ch'essa dimostra, di mettere innanzi le regole della dimostrazione e della confutazione. Frequenti sono nell'Eudemea i passaggi dove si fa in certa guisa sfoggio di cognizioni logiche, in esempi che reca, o in menzioni di regole; ma non riescono a farci credere se non questo, ch'essa è lavoro di tale che degli esercizî logici si compiaceva assai, e accrescono così le probabilità favorevoli a coloro che la tengono d'autore più recente che Aristotele.

La Nicomachea insomma, e per la sua interna struttura, e per la lingua di cui si serve, e per la coscienza che l'autore vi mostra del metodo suo, ha più diritto delle altre due Etiche ad esser tenuta l'opera autentica di Aristotele. Il qual diritto diverrebbe incontrastabile se si potesse dimostrare con sicurezza che lo Stagirita scrisse di Morale un' opera unica. Ma appunto di tale asserzione additammo fin da principio la molta verisimiglianza se non la certezza. E a ciò che allora fu detto, devesi aggiungere l'altro argomento, che desumemmo dalle citazioni della Morale fatte nelle altre opere aristoteliche, in quanto l'autore vi menziona sempre gli *Etici*, senza altro appellativo, precisamente come se rimandasse a un lavoro non esistente se non in una forma unica.

VI.

Ma la questione non può definitivamente risolversi, pensano alcuni, finchè non sia deciso a quale delle due Etiche, se alla Nicomachea o all'Eudemea, appartengano i tre libri comuni sulla giustizia, sulle virtù intellettuali e sulla continenza. Ora se si potesse dimostrare ch'essi appartengono all'una piuttosto che all'altra, la Morale più completa acquisterebbe il vantaggio delle citazioni in prima persona, che ci accadde di notare nei tre libri comuni; e se il vantaggio toccasse alla Nicomachea, sommato colle varie probabilità favorevoli a questa, diventerebbe un vantaggio davvero considerevole. Ecco dunque il nuovo quesito: i tre libri comuni è più verosimile che appartengano alla Nicomachea o all'Eudemea? E posta così la questione, si vede subito che è opportuno il cominciar dall'esame, se quei tre libri sieno in sè stessi

come sezioni distinte completi, oppure se abbiano delle lacune o delle superfluità. Accenniamo ad altre questioni secondarie che complicano la prima; ma dacchè fu sospettato da alcuni che in quei libri sieno entrate delle parti originariamente estranee, è ben necessario sgomberare il terreno per quanto si può, da questi imbarazzi, prima di parlare della natura di esso terreno. La prima difficoltà è quella segnalata dal Fischer nella fine del libro sulla Giustizia. Questo libro, a giudizio del Fischer[1], ha molta solidità di idee e vigore di stile, ma termina con una questione puerile e già trattata precedentemente, che ricompare senza bisogno, e viene confusa ed esagerata. Il Fischer trae poi la conseguenza che il libro sulla Giustizia è di Aristotele, tranne l'ultimo capitolo che deve attribuirsi ad Eudemo. Ma senza occuparci delle conseguenze, vediamo se stia fermo il suo giudizio su quel capitolo.

Il linguaggio non vi è differente da quello del resto del libro, e accanto alla questione che il Fischer taccia di puerile, vi sono altre cose belle e degne di nota, quali la riprovazione del suicida, e la conferma di quella nobile massima, che val meglio soffrir l'ingiuria che commetterla. Se c'è qualche superfluità e qualche sconnessione, esse non son più proprie di questo capo che di parecchi degli antecedenti. E quanto alla questione, se uno possa fare ingiuria a sè stesso, che sia già stata sciolta al capitolo 9, lo Zeller dimostrò falso. L'accusa di ripetizione non regge, perchè nel capo 9 s'era cercato se è ingiuria ciò che si sopporta per nostra volontà, il che è ben diverso dal problema posto nell' undecimo e promesso nel 9 al par. 8. Rimane vero per altro che

(1) *De Ethiciis Nicomacheis et Eudemiis quae Aristotelis nomine tradita sunt dissertatio.* Bonnae, 1847.

l'ultimo capo del libro sulla giustizia si lega male al precedente, e che sembra impossibile che l'ordine, in cui leggiamo ora i capitoli finali del libro, sia quello voluto dall'autore. Onde lo Spengel volle trasferire il capitolo dell'equità (10) tra il 6 ed il 7 cioè tra la distinzione del giusto sociale e del famigliare, e l'altra del diritto naturale e del diritto positivo; lo Zeller invece tra l'8 ed il 9. Ma se questi trasferimenti danno un posto abbastanza conveniente all'ἐπιείκεια, e offrono tutti di seguito quei varî dubbî che metton capo al quesito se sia possibile o ἑκόντα ἀδικεῖσθαι o ἑαυτὸν ἀδικεῖν, lasciano per l'unione de'vicini capi le stesse difficoltà che c'erano prima. E così la fine dell'ottavo poco si attiene a ciò che precede; e l'undecimo resta una miscela eterogenea, di cui la prima parte e l'ultima concordano, ma cade nel mezzo una questione impertinente; e il capo 9 si connette male ugualmente, e al capo che lo precede, e a quel che lo segue. Se dunque per gli altri soggetti non c'è da guadagnar nulla, e s'avesse da cercar solo un posto più adatto all'*Equità*, a noi parrebbe che meglio che altrove si dovria collocare a conclusione del libro. Il capitolo a lei dedicato è veramente bello; e suggellerebbe bene il discorso sulla giustizia questo ragionamento, che della giustizia ci vuol dare la più nobile e più perfetta espressione. Tranne però questo capo, che parve a tutti degno d'un grande maestro, l'ultima parte del libro ha veramente troppe imperfezioni; nè a noi riesce di eliminarle o di sanarle, sopprimendo o trasportando paragrafi. Oltre molte ripetizioni, oltre parecchie questioni di poca importanza, dobbiamo notare quell'imperfezione nel ragionamento del 9, 3, che pone a principio ciò che poi appare anche come conclusione; e il difficile senso del 9, 5, le cui supposizioni mal si conciliano con ciò che è detto dell'incontinente nel settimo libro (p. 1152, a

15); e la stranezza del principio dell'ultimo capo[1]. Ma risalendo più addietro, troviamo altri guai, e disaccordi e sconnessioni. Il principio del capo sesto fe' già all'Hildenbrand alterare l'ordine dei capi, e in ciò fu poi seguito dal Trendelenburg e dallo Spengel, sebbene anche questo tentativo sia fallito. L'Hildenbrand trasporta il brano che va dal Πῶς μὲν οὖν ἔχει τὸ ἀντιπεπονθὸς all'ὕστερον ἐπισκεπτέον (dal capo 6, 3 alla fine del 7) dopo il 5, 17 sopprimendo il πρότερον del 6, 3; e ciò perchè, mentre in principio del 6 si presentano tali dubbi che sembrano preludere a una teoria dell'imputabilità, tien dietro invece una dottrina dell'assoluto diritto e del diritto civile. Ma i paragrafi 17-18 del capo 5, messi là dove vorrebbe l'Hildenbrand, ricapitolerebbero cose lontane anzichè le prossime; e pure fuor di luogo si troverebbe il principio dell'8: ὄντων . . . . . εἰρημένων.

Le prove fallite di riordinamento , e il non essere in grado di giudicare con sicurezza delle varie parti del libro sulla Giustizia , anche dopo lo studio dedicatovi da filologici valenti[2], ci provano che le imperfezioni di questo libro non si possono ascrivere ai copisti , ma ad altra causa. Molto probabilmente sono frutto d'una fusione tentata tra il più antico libro della Nicomachea e il corrispondente della Eudemea; alla quale opera si sarà posto qualcheduno degli scolari per il desiderio di aggiungere all'una quel che gli pareva mancante, mentre pur c'era, nell'altra: il racconciatore mal destro non

(1) 11, 1: A δὲ μὴ κελεύει (ὁ νόμος) ἀπαγορεύει, dove osserva con molta ragione il Grant (*The Ethics of Aristotle)*: We might well ask: « Did the Athenian law command its citizens to breathe, to eat, to sleep etc.? »

(2) Rieckher (*Zeitschrift für Alterthum* 1850, 15); Hampke (*Philologus* 16 *Jahrg.*); Nötel (*Quaest. Arist. specimen*); Trendelenburg (*Histor. Beiträge*, 3 B.)

avrebbe coordinate bene le parti. Tale è il parere di molti commentatori, e del Rassow, che crediamo aver ultimo studiati i difetti dell'Etica Nicomachea. Questi giudica che l'ultima parte del libro sulla Giustizia, se ne eccettui il capitolo sulla ἐπιείκεια, è un lavoro acciabattato, di cui alcuni brani verosimilmente appartengono ad Aristotele, ma furono da mano estranea rimestati e lasciati nella forma scompigliata attuale. Tali opinioni vengono confermate dal fatto, che mentre la Grande Morale segue questo libro controverso nella trattazione che anch'essa fa della Giustizia, non c'è però in essa alcuna traccia del minore discorso sull'imputazione; chè il libro controverso della Giustizia ne ha due, la qual duplicità è uno dei vizî onde viene accusato. In tale stato di cose, e colle congetture non senza buon fondamento proposte intorno alla duplice origine dell'intera teoria, non è meraviglia se noi non osiamo separare l'undecimo capo dal rimanente del libro, come vorrebbe il Fischer. A pari titolo più altri se ne dovrebbero togliere. E non potendo noi dare i nostri gusti all'antico autore, nè sceverare con sicuri criterii la parte originaria dalla sovrapposta, non è lecito nemmeno espungere un intero capitolo perchè gli manca o l'interna armonia o la connessione cogli altri. Rifiutiamo l'opinione eziandio di coloro che vorrebbero dato l'intero libro all'Eudemea. Questa è abbastanza accurata e regolare nei libri precedenti, perchè si debba ascriverle il libro sulla Giustizia in forza dei titoli negativi, dei difetti cioè e del disordine che vi regnano. Più ragionevole è invece il pensare che alla sezione della Giustizia, quale oggi la possediamo, hanno contribuito e la Nicomachea e l'Eudemea, ma che il fondo e la parte maggiore appartengono alla prima, apparendo con essa più manifesta la conformità del linguaggio, e dello sviluppo delle questioni. Del resto la Nicomachea

non potrebbe passarsi di quella trattazione ; oltre che necessaria all'opera intera , senza essa mal si comprenderebbero molti passi dei libri sull'amicizia, e la relazione in cui l' Etica è posta colla Politica. È poi da aggiungere che della Giustizia fu promesso di parlare fin da quando si propose uno specchio delle virtù al II, 7 ; e che non verrebbe altrove che nella Nicomachea soddisfatta la promessa che il libro della Giustizia fa al 2, 11 : « se l'educazione dei singoli spetti alla Politica o ad altra scienza, va definito più tardi. »

Il secondo libro comune , quello sulle virtù intellettuali, fu dai più attribuito alla Nicomachea, da Fischer, e dai fautori delle opinioni di Fischer (Fritzsche ed altri), alla Eudemea ; ma nessuno, per quanto sappiamo, pensò a smembrarlo, come fu fatto del primo ; indizio codesto che il libro è meglio compiuto in sè stesso che il precedente. E tuttavia anche in esso troviamo delle difficoltà, e tali che ci fan sospettare la stessa opera di fusione. Vi si dà due volte la spiegazione della φρόνησις : e la prima in modo che pare la definizione autentica sia stata alterata per amore di giuochi etimologici[1]. Il secondo discorso sulla φρόνησις dal capo settimo si legge senza inciampo fino al capo ottavo, in cui segue una lunga spiegazione della φρόνησις politica, che dà luogo a molteplici dubbi. All'esempio con cui finisce il capo settimo si connetterebbe benissimo il paragrafo 5 dell'ottavo, se si riguardasse come interpolato il principio di questo. Il libro ha inoltre due proemî, e a poca distanza l'uno dall'altro (nel primo capo). Non si capisce poi il perchè del principio del 9 : Τὸ ζητεῖν . . . . διάφερει , che si direbbe una reminiscenza di ciò che intorno al consi-

(1) Al capo 5, 5 : ἔνθεν καὶ . . . . . φρόνησιν. — Spiegazione etimologica che deve essere stata desunta dal VI delle *Leggi di Platone*.

gliarsi e alla ricerca è detto nei primi capi del libro terzo della Nicomachea. Tale reminiscenza appunto ci farebbe credere quell'esordio una parte dell'Eudemea, e la si dovrebbe raccogliere insieme a quel modo « *καὶ γὰρ νῦν πάντες* . . . » del 13, 4 che il Fritzsche assevera non potere essere stato scritto da Aristotele ma da qualche scolare suo, e insieme al *δοξαστικόν*[1], il cui uso un po' strano in luogo di *λογιστικὸν* fe' sospettare più d'uno. Questi difetti e queste particolarità non crescono tuttavia forza alla congettura che il libro sia dell'Eudemea. Anche in esso la maggior parte dei capi hanno lo spirito e il linguaggio della Nicomachea. E del resto quelli che son veri difetti non si spiegano colla contraria supposizione, mentre di ciò che ci fa pensare alla Eudemea si spiega benissimo la presenza colla fusione dei due testi.

Nel terzo libro dei comuni, il capo sesto ha due punti che contrastano con altri del medesimo libro. Vi si dice che il collerico è meno cieco e meno incontinente di chi segue le brame; ma egli lo sarebbe per impeto, non per debolezza; e fu intanto di questa che si disse prima esser ella *ὑπὸ λόγου πως καὶ δόξης*. Vi è dato poi all'incontinente nelle brame un posto peggiore che al *θυμώδης*, mentre nel capo decimo, dove son raccolte le qualità dell'*ἀκρατής* si dice di lui (al par. 3): *οὐκ ἄδικος οὐ γὰρ ἐπίβουλος*; e la contraddizione rimane malgrado i tentativi di mettere i due luoghi d'accordo fatti da Aspasio, da Mureto e da altri. L'intera questione poi agitata in esso capo sull'*ἀκρασία τοῦ θυμοῦ* è un soggetto a sè, nuovo e non motivato in alcuna guisa[2]. Esaurito il quale,

(1) 13, 2.

(2) Onde il redattore dei *Magna Moralia* sentì qui la necessità di giustificare la nuova trattazione coll'avvertenza (II, 6, 24): Ἐπειδὴ δέ εστι τῶν περὶ τὰ ἄλλα ἀκρασιῶν λεγομένων . . . . ἢ ἡ περὶ τὰς ἡδονάς;

si finisce il capo riprendendo il discorso del precedente sulla brutalità, discorso che era stato già formalmente concluso; e dopo aver ripetuto estesamente quella conclusione, si recano l'un dietro l'altro due paragoni collo stesso termine: 1° ὅμοιον οὖν . . . ὁ δὲ νοῦς ἀρχή; 2° παραπλήσιον οὖν . . . κακὸς θηρίου. Anche il capitolo settimo ripete, a proposito della differenza tra ἀκολασία ed ἀκρασία cose già dette più innanzi, al capo quarto; ed è singolare la simiglianza della chiusa dei due brani: 4, 4 e 7, 3. — Altre ripetizioni troviamo nei capi antecedenti [1]. Ai paragrafi primo e secondo del terzo capo ci son due brani seguentisi, dei quali il secondo consuona in gran parte col primo e voglion tutt' e due dare l'argomento delle trattazioni che seguiranno; s'ha dunque una doppia proposizione della materia. La prima (fino a: τῆς θεορίας ἐστὶ ταύτης) designa bene il procedimento del discorso; il capo quarto infatti tratta espressamente la questione se l'intemperante possa operar male ad onta del retto sapere, il quinto e il sesto determinano l'ambito dell'idea di ἐγκράτεια e di ἀκρασία, il settimo discorre della καρτερία e della μαλακία. La seconda proposizione distribuisce la materia diversamente, e in quanto si scosta dalla prima, si scosta pure dall'ordine effettivamente dato ai varî soggetti. — Passiamo al quarto capitolo. La questione proposta in principio, ποτερόν ἐστί τις ἁπλῶς . . . περὶ ποῖά ἐστι trova una risposta chiara e piena. Distinte le cose grate (ἡδέα), si pone un divario tra l'incontinenza propriamente detta e l'incontinenza per analogia, e si delimita il campo della prima rispetto a quello dell'affine ἀκολασία. In tale distinzione si conclude anche il capo quinto che comincia

(1) V. Rassow, op. cit., ed Haecker: *Beiträge zur Kritik und Erklärung des siebentes Buches.* Progr. d. Köln. Gymn., 69.

dal dividere un'altra volta le cose grate (ἡδέα); e in esso si ripete in parte il contenuto dell'antecedente, che l'incontinenza per analogia non è da trattarsi come μοχθηρία e che bisogna pure guardarsi dall'identificarla colla vera ἀκρασία. La divisione delle cose piacevoli, fatta senza ragione, perchè si potea riportarsi al capitolo precedente, non si dà per nuova, perchè si presenta con un καθάπερ διείλομεν πρότερον, e non è neppure una ricapitolazione, differendo essa dall'altra per un terzo membro aggiunto (τὰ ἐναντία). Ciò che ivi era detto αἱρετὰ καθ' αὐτὰ qui è detto φύσει αἱρετά, e in luogo dell'ἀναγκαῖα è sostituita l'espressione τὰ μεταξύ, che in questo senso non si trova usata in altro luogo del libro, nè in tutta la Nicomachea.

Gli ultimi capitoli del libro di cui discorriamo, 11-14, formano in certa guisa un trattatello indipendente intorno al piacere, e possono venire staccati dalla sezione che precede, senza che questa ne soffra. Gli è vero che il parlar della natura del piacere non è cosa fuor di luogo, dopo aver discorso a lungo delle disposizioni umane rispetto ad esso; ma vero è pure che non se ne sentiva verun bisogno, e che in ogni caso potrebbero bastare le cose dette nel capitolo finale. A far considerare questa parte come separabile dal resto, contribuiscono anche la fine del capo 10, che pare voglia proprio chiudere l'argomento, non annunziando affatto altro tema ad esso collegato, e il principio dell'11 che non si riporta a ciò che antecede, sì bene a cose lontane, e fa alquanto meravigliare con quella giustificazione tratta dalla meta della scienza politica. I capi dedicati al piacere sono invece bene uniti fra loro e coerenti, cosicchè si debba pensare che abbiano sempre formato un sol tutto. Ciò va avvertito, perchè nell'assegnare questa parte a qualsivoglia delle due Etiche, essa non trae con sè neces-

sariamente alla stessa sorte i dieci capi antecedenti. Quelli, per le osservazioni già fatte ci sembrano, come il discorso sulla Giustizia e l'altro sulle virtù intellettuali, il risultato di un lavoro d'aggiunte fatto sull'originale aristotelico; gli ultimi capi intorno al piacere si manifestano invece come opera d'unico autore. E mentre la parte principale dei libri controversi abbiam veduto doversi ascrivere alla Nicomachea, per questi capi è da dire invece il contrario. Le ragioni, discusse da molti, si riassumono brevemente così: La Nicomachea parla a lungo del piacere e della natura sua nella prima parte del libro decimo, e questo discorso del libro settimo sarebbe un duplicato inutile. Si parlerebbe poi estesamente in due luoghi dello stesso soggetto, senza che l'uno faccia punto menzione dell'altro. La seconda trattazione, molto più sostanziosa della prima, è annunciata nel nono libro (9, 8); e mostra col suo proemio che prima d'allora non erasi parlato del piacere [1]. Le due trattazioni inoltre differirebbero in alcuni punti essenziali. Mentre nel decimo della Nicomachea il piacere viene distinto dall'ἐνέργεια (5, 6 e 7), nel settimo (12, 3) sarebbe prima definito una ἐνέργεια ἀνεμπόδιστος. Mentre là si combatte l'opinione che fa del piacere il supremo bene, qui si cerca, per quanto si può raccogliere dai pensieri principali, di far credere che almeno una specie di piacere sia l'ottima delle cose; e il carattere edonistico che darebbe quest'idea alla teoria del settimo libro, basta per dimostrarla non autentica, non conciliandosi questo carattere con le anteriori vedute.

Noi siamo adunque lontani dal dare risolutamente i tre libri comuni alla Nicomachea o all'Eudemea per in-

---

(1) Questa dichiarazione avvertì lo Spengel esser racchiusa nelle parole del X, 1, 2: ὑπὲρ δὲ τῶν τοιούτων ἥκιστα . . . . εἶναι.

tero. Le probabilità sono tuttavia anche qui in favore della Nicomachea; e in tali termini è sempre cosa più ragionevole il lasciare la parte controversa nella Nicomachea, quando se ne tolga la teoria del piacere; poichè dalla Nicomachea dovrebbe esser derivato il contributo maggiore, mentre è certo che quei libri non possono essere stati pubblicati nella forma in cui li abbiamo, nè dall'autore dell'una nè da quello dell'altra Morale. La loro sostanza principale porta così bene l'impronta dell'autenticità, come scrittura di Aristotele e come parte della Nicomachea, che la maggior parte dei critici, filosofi e filologi, s'oppongono al giudizio di Fischer, di Fritzsche e di Grant, de' quali i due primi ascrivono i libri 6° e 7°, e l'ultimo capo del 5°, all'Etica Eudemea, e Grant dà all'Eudemea tutti interi i tre libri [1]. Con ragione, al contrario, si trasporta nell'Eudemea il discorso del piacere che succede a quello dell'incontinenza. Poichè, mentre la Nicomachea non ci dà motivo di attendere in quel posto una tale teoria, anzi, come abbiamo veduto, ce la fa credere superflua e importuna, l'Eudemea, fin dal suo terzo libro [2], ci promette di discorrere del piacere, e assegna il luogo dove ne tratterà, luogo che corrisponde appieno a quello dell'Etica rivale in cui la teoria sarebbe

(1) È notevole a questo riguardo il mutamento d'opinione dei dotti tedeschi dal 1856, in cui scriveva la sua prefazione alla *Morale d'Aristote* il Barthélemy St.-Hilaire, al 1874 in cui il Rassow pubblicava le sue *Forschungen* ecc. Secondo il Barthélemy, al suo tempo gli argomenti di Fischer, sottili forse ma sempre ingegnosi, avevano fatto scuola in Germania (CCCII). E il Rassow a pag. 50 scrive: « . . . der von Fischer, Fritzsche und Grant gemachte Versuch, die drei Bücher entweder vollständig oder dem grösstem Theile nach der Eudemischen Ethik zu windiciren, als gescheitert zu betrachten ist. »

(2) In fine del III, 2, dopo aver trattato della moderazione e dell'intemperanza.

stata trasportata. Di là avrebbe tolto esempio alla sua disposizione la Grande Etica, che discorre essa pure del piacere (II, 7) subito dopo aver trattato della continenza e della incontinenza. D'altra parte l'Eudemea non ha nei libri sicuramente suoi un discorso sul piacere, pur dopo le promesse che questo discorso si terrà. Oltre l'annunzio testè ricordato, un altro ne troviamo al I, 5, 13: Ἕτεραι δ' εἰσὶν ἡδοναί, ecc. dove nuovamente è indicato anche il luogo della trattazione, che dev'essere dopo le virtù intellettuali. La deviazione poi che avrebbe fatto l'autore dell'Eudemea rispetto all'opera che gli era di guida, si spiega facilmente così: Volendo egli rendere la sua Morale indipendente dalla politica, e farne un trattato a sè, che si conchiudesse colla perfezione dell'individuo nell'amore delle divinità, dovea rinunziare a parte del decimo libro della Nicomachea; quanto al resto, sebbene convenisse anche a lui, non poteva egli porlo tuttavia nello stesso luogo, ma dovea cercargliene un altro; e più brani intorno alla Felicità trasfuse nel suo primo libro, mentre alla teoria del piacere accomodata secondo i proprî gusti die' posto, e la scelta fu adattissima, accanto alla teoria della continenza. Certamente, nell'Eudemea il discorso intorno al piacere deve essersi trovato in luogo antecedente alla chiusa che noi oggi ci vediamo; poichè nel libro settimo al 15, 11 si legge: « intorno al piacere fu già parlato. »

A confortare la nostra opinione, che il complesso dei tre libri, meno gli ultimi capi, si debba lasciare alla Nicomachea, viene anche una citazione dai libri antecedenti dell'opera. In fine del quarto è detto: « non è la continenza una virtù, ma ha natura mista. E apparirà nei libri posteriori. Intanto discorriamo della giustizia. » Non sarebbe sospetto ragionevole il pensare che queste righe fossero un'appiccicatura di mano più tarda, perchè

esse rispondono troppo bene alle considerazioni fatte intorno all'αἰδὼς in tutto quel capo 9; accettato il quale capo, pare assicurata l'esistenza nella Nicomachea, e di un libro sulla Giustizia e di un altro sull'ἐγκρατεία. E che il discorso sull'αἰδὼς si debba accettare, come dubitarne, se alla sua volta esso è in certa guisa annunziato nel capo 7 del libro secondo? Quivi, dato lo specchio delle virtù etiche, di cui si dovrà poi estesamente parlare, l'autore soggiunge (7, 14), che l'αἰδὼς pure si loda ed è una medietà: ὁ δὲ μέσος αἰδήμων. Quanto alle virtù intellettuali, esse furon promesse fin dal principio del libro secondo, e la trattazione a loro dedicata comincia con un bellissimo esordio che si riappicca a ciò che antecede; e alcune parole di questo esordio πρὸς ὃν ἀποβλέπων . . . ἀνίησι, ci fan ricordare del paragone similissimo trovato nel I, 2 della Nicomachea, ὥσπερ τοξόται. In questa è inoltre promesso specificatamente un discorso sulla retta ragione al II, 2, 2. Che se al Fritzsche [1] sembra che la definizione dell'ὀρθὸς λόγος annunziata nel VI, 1, 3 non si trovi nella Nicomachea, ma sì nel VII, 15, 12 dell'Eudemea, noi potremmo rispondere che nell'ultimo capo del libro VI, ai paragrafi 4 e 5 è già abbastanza spiegato che sia l'ὀρθὸς λόγος, senza bisogno di chieder di più, e che nulla per avventura aggiunge la dichiarazione del luogo indicato dell'Eudemea. Ma anche il libro della Giustizia era stato promesso fin da quando si dava lo specchio delle virtù. Noi abbiamo insomma pieno diritto ad aspettarci nella Nicomachea la materia quasi tutta dei libri controversi e in quell'ordine in cui la danno. Che poi molta di quella materia le appartenga davvero e sia scrittura di Aristotele, noi crediamo più probabile che ogni altra opinione, e per ciò

(1) V. pag. 126 della sua edizione della *Morale a Eudemo.*

che fu detto nelle anteriori considerazioni, e per queste avvertenze che ora aggiungiamo.

Nel libro quinto, e al principio (1, 2), avrebbe la Nicomachea alcune parole sul metodo; e altrove già notammo, che appunto la Nicomachea parla volentieri del metodo della ricerca; è naturale adunque, che affacciandosi un soggetto nuovo, si accenni anche per esso come si procederà nel trattarlo. Importantissimo è poi il luogo 2, 11 che abbiamo anche altrove ricordato, e che suona così: « I mezzi atti a produrre quest'universale virtù, son tutte le disposizioni legislative fissate per la educazione comune; ma se l'educazione individuale che dee far l'uomo assolutamente buono entri nel dominio della scienza politica o d'altra scienza, definiremo più innanzi. Chè non è forse la stessa cosa un uomo dabbene e un cittadino; » la quale promessa è fedelmente attenuta nel fine della Nicomachea, dove si discorre della educazione privata e della comune, e si ripete perfino la distinzione qui fatta tra cittadino e virtuoso, mentre nè l'Eudemea nè la Grande Etica han nulla con cui rispondere all'esplicito annunzio. Le parole qui tradotte sono di tanto peso, che i critici più avari alla Nicomachea, se ne eccettui il Grant, non osarono negarle la massima parte del libro V. Ma tiriamo innanzi colla nostra rassegna.

Nello stesso libro della Giustizia, al 6, 7 è detto, che il premio degno a chi amministra lo Stato è l'onore, e ciò concorda meglio colle belle parole che intorno al premio riposto nell'onore reca la Nicomachea là dove parla del Magnanimo (IV, 3, 9 e 10), che non col luogo corrispondente dell'Eudemea. Così la sentenza che il giusto è cosa umana, in fine del capitolo 9, e ci ricorda l'Aristotele della Politica, e ci fa pensare ai varî luoghi in cui la Nicomachea dichiara di cercare un bene umano, di giudicare le cose da un punto di vista umano. Che

se passiamo alle virtù intellettuali, e vogliamo pure sorvolare sul nome di Agatone (due volte citato [2 e 4], cui pure la Poetica ricorda più volte), perchè questo poeta tragico si trova menzionato anche nell'altra Morale, e non ripeterci in rispetto al paragone che si trova in principio dell'esordio generale, non ci è possibile leggere il 6, 2 senza ricordare il II, 19 degli Ultimi Analitici, del quale luogo è conservata perfino identica una frase: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. Nè è inutile forse il rammentare che dell'ἀγχίνοια, di cui è parlato tra le virtù intellettuali, parla anche il libro I, 34 degli ultimi Analitici. Al giudizio che gli dêi non hanno nè virtù nè vizî, giudizio incluso nel principio del settimo libro, corrisponde un giudizio analogo nel I, 1, 12 della Politica, e l'insieme delle idee espresse nel I, 12 della Nicomachea. Poi, in questo stesso libro settimo, e poche righe più avanti, 1, 5, troviamo il solito appello al metodo proprio in tutte le ricerche. I selvaggi del Mar Nero, di cui è fatta menzione al 5, 2 ci fanno pensare alla vicina Macedonia, e gli antropofagi, in genere, alla Politica, dove pure Aristotele ne parla. Nella Politica è anche ricordato Teodetto; ma di questo poeta tragico è sufficiente sapere che fu amico di Aristotele, perchè ci interessi la menzione fattane parlando degli abiti della continenza e della fermezza (7, 6). Accanto al quale Teodetto leggiamo il nome di Xenofanto, ignoto d'altronde, se non per ciò che Seneca nel *De ira* parla di un Xenofanto cantore vissuto alla corte di Alessandro; e basta accennare a questa informazione di Seneca, perchè comprenda ciascuno la congettura che vi si può fondare. Infine, il poeta Anassandride che compare al 10, 3, è citato anche nella Retorica.

VII.

Dacchè non presumiamo d'aver dimostrate incontrastabili le nostre opinioni, ma solo d'aver provato che in loro favore sta il massimo grado di probabilità che in tale questione si possa raggiungere, non parrà inopportuno il rammentare quali dei critici dell'Etica Aristotelica abbiano pensato come noi, e il ritessere perciò brevemente la storia della controversia dopo il silenzio del medio evo [1]. Avremmo dovuto dire *in questo secolo*, perchè prima dello Schleiermacher non s'agitò con qualche effetto la questione. Tuttavia non si dee sorvolare alla congettura del Casaubon; sebbene anche dopo quella congettura dovettero passare dei secoli prima che vi si discutesse sul serio. Nell'edizione aldina delle Morali aristoteliche segnalò il Casaubon il doppio ufficio che fanno le due dissertazioni sul piacere nel 7° e nel 10° libro della Nicomachea, e attribuì la prima a Eudemo, autore presunto della Morale che porta il suo nome.

In principio del nostro secolo lo Schleiermacher, in una dissertazione che ci rimane incompiuta [2], stabilì che le tre Etiche non potevano essere tre tentativi dello stesso autore, nè l'una il testo dell'insegnamento esoterico e l'altra dell'exoterico; e doversi allo stile e alla composizione domandare quale provenga dalla mano di Aristotele. Instaurata la ricerca, egli arriva a giudicar ot-

---

(1) Un fedele e chiaro riassunto fino al suo tempo ne fa il Barthélemy nella prefazione al libro più volte citato: *La Morale d'Aristote.*

(2) *Ueber die ethischen Werke des Aristoteles:* Sammtl. Werke, III, 3. Nello stesso volume trovi un discorso sugli Scolii greci alla Nicomachea.

tima delle tre la Grande Morale. La Nicomachea manca di unità, e l'ordine vi è fittizio; ha dei difetti gravi e indegni d'Aristotele, quali d'aver ammesso le virtù intellettuali accanto alle morali, senza concedere allo svolgimento delle prime posto sufficiente, d'aver trattato due volte della Felicità e due volte del Piacere, d'aver digredito colle virtù intellettuali, dove di medio non si parla più, e colla vita contemplativa in fine del decimo libro. L'Eudemea è una copia sviluppata della Grande Morale, e ad essa appartengono verosimilmente i tre libri comuni. — Ammettiamo con lo Schleiermacher, che le tre Etiche appartengono ad autore diverso; ma non accettiamo del pari le altre conclusioni a cui egli arriva. La Nicomachea lascierà forse qualche cosa a desiderare quanto a regolarità, ma non ci si vede tutto il disordine ch'egli accusa, nè lo si può dir maggiore che quello di qualsivoglia altra opera di Aristotele. Nè fa ostacolo insuperabile il doppio discorso sulla Felicità; chè il primo vien bene a proposito come introduzione generale dell'opera, e l'altro la riassume e la conclude riportandosi massimamente al principio; nè si poteva omettere di parlarvi della vita contemplativa, dopo averla promessa fin dal capo quinto del primo libro, e dopo aver consacrato un libro alle virtù intellettive. Il considerare poi come digressione quest'ultimo, dipende dal modo diverso di concepire la virtù per Schleiermacher, e per Aristotele o meglio per gli antichi in generale. Nè si può dire insufficiente lo svolgimento delle virtù intellettuali, una volta che si sieno ammesse [1]; non bisogna perdere di

(1) Nel che pare consentire anche il Barthélemy, che del resto rifiuta le conclusioni dello Schleiermacher. Egli dice: « Schleiermacher ha più ragione quando giudica insufficiente lo svolgimento dato alle virtù intellettuali, una volta accettate. » Preface CCCLXXXIV.

vista lo scopo generale del libro, che è pratico, e quindi l'importanza maggiore che hanno le virtù etiche; e avvertasi poi che la *φρόνησις*, che è in più stretta relazione con queste, è trattata con ampiezza sufficientissima. Il cercare in essa e nelle altre virtù della mente il *medio*, è un chiedere ciò che non si può trovare. Già la dottrina della medietà non è toccata dall'autore, se non quando è ormai entrato a parlare delle virtù etiche; e poi chi potrebbe dire che c'è un troppo per la sapienza o per l'abilità? Quanto alla preferenza che lo Schleiermacher dà alla Grande Morale, non pochi tra i suoi connazionali eruditi si meravigliarono ch'ei l'abbia anteposta alla Nicomachea, e che non siasi avveduto che lo stile di quest'ultima è appunto il più aristotelico. Alle difficoltà ch'egli muove sulle digressioni e sulle frasi più dubbie, noi rispondiamo colle congetture delle pagine precedenti; come alle difficoltà per le due teorie sul piacere rispondiamo col ripudiare la prima.

Riprese la questione nel 1833 Ch. Pansch, che fu nell'anno seguente combattuto dal Trendelenburg (nel *Jarbuch v. wiss. Kritik*, Berlin, 1834, pag. 358 e seg.); volle provare che i libri VIII e IX della Nicomachea formano un trattato a sè e un unico libro, che sarebbe quello registrato da Diogene nel suo catalogo col nome appunto di *περὶ φιλίας*, e così sarebbero pure i capitoli finali del VII intorno al piacere, il trattato registrato da Diogene *περὶ ἡδονῆς*. Il giudizio del Pansch non è difficile a confutarsi. Se i libri sull'amicizia non fossero parte integrale della Nicomachea, come spiegare che le altre due Morali hanno del pari la teoria dell'Amicizia, e appunto nello stesso luogo? E quanto al discorso sul piacere, anche riconoscendo che non conviene col rimanente, perchè dirlo di Aristotele, il quale si sarebbe poi in parte almeno contraddetto col X della Ni-

comachea, piuttosto che darlo all'Eudemea che ne difetta e lo ha promesso?

Lavoro più completo e più serio fece lo Spengel: *Ueber das Verhältniss der drei Aristoteles' ethischen Schriften* (1841-43 *Abh. der bair. Akad. der Wiss.*); il quale ritornò sullo stesso soggetto anche più tardi cogli *Aristotelische Studien* (*Nik. Ethik, eud. Ethik, grosse Ethik, Politik und Oekonomik*; nelle *Abhand. der Akad. d. Wiss; Bd X e XI.* München 1863-66). Egli afferma l'integrità della Nicomachea, escludendone però la teoria del piacere del VII per darla all'Eudemea, cui giudica una fedele imitazione della prima, come la Grande Morale è un'imitazione e un compendio dell'Eudemea. Lo stile poi, le citazioni e la compiutezza gli fanno tenere per veramente aristotelica la Nicomachea; mentre l'Eudemea, che è più imperfetta, e per altri rispetti e perchè ha delle promesse che non attiene, deve essere di Eudemo; e la Grande Morale, sebbene in sè più compiuta, appartiene a un tempo posteriore, come provano le maggiori differenze di lingua e di stile. A questi risultati, che noi abbiamo quasi interamente accettati, giunge lo Spengel con una ricerca degna di lode per vasta erudizione, per molto gusto e studio profondo.

H. Bonitz (*Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia*. Berolini, 1844) accettò le conclusioni dello Spengel, e da parte sua non aggiunse se non degli schiarimenti a luoghi difficili delle tre Etiche, e delle rettifiche felici alla lezione ordinaria.

Alb. Max. Fischer (*De Eth. Nicom. et Eudem.* Bonnae, 1847) accettò egli pure dallo Spengel, che la Nicomachea sia l'opera autentica, ma, contro di quello, le tolse due libri comuni per darli all'altra Morale, che riconosce di Eudemo. La teoria del piacere del VII deve

appartenere a questa; ma la teoria del piacere è strettamente collegata a tutto ciò che fu discorso sulla ἐγκράτεια e sulla καρτερία, e quindi trae con sè ad una sorte uguale l'intero libro. E con esso dee passare all'Eudemea il libro delle virtù intellettuali, perchè queste vi sono trattate troppo concisamente. Ben è d'Aristotele la teoria della Giustizia; solo che l'ultimo capo di essa dev'essere stato trasportato colà dalla Morale d'Eudemo. — Le ragioni di questa divisione toccammo già altrove, e dicemmo anzi che non crediamo opportuno il partito del Fischer; anche dicemmo come il libro VII all'incontro possa venir senza danno diviso; epperciò possiamo senza altro passare dal Fischer al Fritzsche, che accettando le conclusioni di lui, le fortificò di nuovi argomenti nella sua edizione dell'Etica Eudemea (Ratisbona, 1851).

Ad. Th. Her. Fritzsche nei prolegomeni al suo libro riassume e completa le ricerche de'suoi predecessori, nel senso che a Eudemo veramente appartenga l'Etica Eudemea. Il Fritzsche crede con lo Spengel che il titolo abbia ingannato gli antichi, prestandosi le parole greche tanto a esser tradotte *Morale a Eudemo* quanto *Morale di Eudemo.* E poichè qui ci accade di notare questa particolarità, su cui prima passammo in silenzio perchè facile a cogliersi da chicchessia, aggiungiamo che il Fritzsche allegò un passo del commento ai Topici di Aristotele (commento attribuito ad Alessandro Afrodisio) , dove si trova citata un'opera di Eudemo, *Analitici*, il cui titolo può dar luogo ugualmente a questa doppia interpretazione. Dopo ciò il critico passa a dimostrare che l'ultimo capitolo sulla Giustizia e i due libri seguenti appartengono al suo Eudemo; e s'accinge all'opera, osserva il Barthélemy, con un apparecchio un po' troppo scolastico, proponendosi una serie di doppie interrogazioni. Sembri pure scolastico l'apparecchio; noi qui lo riportiamo vo-

lentieri, perchè trattandosi d'un avversario, che eccede piuttosto che difetti in rigore, se le opinioni da noi professate tengono fermo contro i suoi assalti, sarà un argomento non lieve in nostro favore. Ecco le domande ch'egli si fa, e le risposte a cui lo conduce lo studio dei due trattati:

1. Provasi disgusto dell'ordine delle materie e di certe disarmonie di pensiero nella Nicomachea, se le diamo il V e il VI libro dell'Eudemea? — Sì, per la teoria del piacere che vi comparirebbe due volte, e contraddicendo nell'una i principii dell'altra. = Provasi pari disgusto, se lasciamo i due libri all'Eudemea? — No.

2. Si comprendono bene i quattro primi libri della Nicomachea anche togliendole il VI e il VII? — Sì. = Si può accettare e comprendere nei tre primi libri l'Eudemea, se le togliamo il V ed il VI? — No.

3. Si possono leggere i tre ultimi libri della Nicomachea senza sentire il bisogno di ricorrere ai precedenti due? — Sì. = Si può dire altrettanto del VII e dell' VIII dell'Eudemea? — No.

4. Si comprendono il V e il VI della Eudemea se li aggiungiamo all'altra opera? — No. = E l'Eudemea? — Sì.

5. Lo stile dei due libri controversi somiglia più a quello della Nicomachea o della Eudemea? — Qui la risposta è fatta con minor prontezza che negli altri casi, essendovi poche differenze di stile; tuttavia rispetto alla Nicomachea ci sono, e il Fritzsche le segnala. Egli crede poi con lo Schleiermacher che l'autore della Eudemea potè benissimo citare le opere exoteriche di Aristotele, ed altre ancora, in prima persona, come se fossero sue.

6. La composizione è più regolare, e le parti meglio connesse, se io metto i due libri comuni nella Eudemea o piuttosto se nella Nicomachea? — Nel primo caso;

perchè il libro quinto ed il sesto sono del medesimo autore, e il sesto per la sua teoria del piacere appartiene a Eudemo.

Pigliando in esame questi risultati dello studio del Fritzsche, non ci si trova nulla a cui non abbiamo in qualche guisa opposto altri argomenti nelle pagine anteriori, e, se non c'inganniamo, con esito felice. Alla ragione, per cui il Fritzsche risponde affermativamente alla prima domanda, noi ubbidiamo col separare dal rimanente del libro VII, la teoria del piacere. Con che crediamo spuntata anche l'arme del sillogismo che risolve, sempre in favore dell'Eudemea, il sesto quesito. Alla seconda e alla terza domanda risposero d' accordo tutti gli altri critici, che senza i tre libri comuni resta una grave lacuna sì nell'una che nell'altra opera, e che in tutte due c'è diritto di aspettare quelle teorie. Che poi il 7° libro e l'8° della Eudemea (che formano insieme l'ultimo libro nelle edizioni comuni) non si possano intendere senza il 5° e il 6°, sia pure; ma aggiungasi che non si comprendono appieno, nemmeno se preceduti da que' due. Nè la teoria delle virtù intellettuali, nè quella della continenza e del piacere giovano a colmare i difetti dell'ultima parte dell'Eudemea, a riordinarne la materia e a raddrizzarne gli errori. I due libri s'intendono poi tanto posti nell'una che nell'altra Morale, checchè ne dica il Fritzsche, e s'intenderebbero anche da soli: tutte le difficoltà si riducono alla teoria del piacere, che data alla Nicomachea, discorderebbe dalle teorie del decimo libro, e alle imperfezioni di ordine e di misura interni, che non vengono tolte, dovunque si collochino i due libri. Infine le poche differenze di stile che fanno qua e là ricordare più l'Eudemea che la Nicomachea, noi le assumiamo semplicemente come una prova che qualche parte dell'Eudemea fu innestata nell'altra Morale. I libri

autentici furono ritoccati da mano estranea. Nè sarebbe questo il primo caso di un'opera di Aristotele che abbia subìto questo lavoro di accommodamento: le ingegnose ricerche del Torstrik sui libri *de Anima* fanno presumere che abbiamo innanzi ne' libri aristotelici più recensioni accommodate a mosaico. Quanto all' opinione che Eudemo avrebbe potuto citare le opere di Aristotele come fossero sue, essa ci pare ben strana. Noi non la pensiamo affatto così. O l'Etica Eudemea si dava come un estratto, o come un'opera nuova; in questo secondo caso Eudemo non poteva citar come suoi se non i libri suoi, e poteva perciò citare Analitici e Fisici. Ma richiamandosi agli Exoterici, o li dovea dir d'Aristotele, o poteva anche citarli impersonalmente (λέγεται, εἴρηται), perchè ben si sapeva a chi appartenevano; ma citare i λόγοι ἐξωτερικοὶ in prima persona non poteva che Aristotele. Se il Fritzsche pertanto ammette che la Nicomachea sia d'Aristotele, in quelle citazioni (che in prima persona non si trovano fatte se non nei libri comuni) crediamo d'avere una prova contro di lui, che alla Nicomachea appartiene la parte controversa.

Il Barthélemy Saint-Hilaire, preludendo nel 1856 alla sua traduzione delle tre Morali con un lungo discorso, di cui ci siamo spesso giovati e in questo capitolo e in tutta la discussione, espose lo stato della controversia a quel tempo; non istituì nuove ricerche per conto suo, e accontentossi di combattere quà e la, e piuttosto rimessamente, le proposte dei novatori. Egli non sa decidersi a ripudiare dal patrimonio aristotelico nessuna delle tre opere; e pur riconoscendo che almeno la Grande Morale appartiene alla scuola e non al maestro, le dichiara quasi inseparabili. Nè sa determinarsi a credere Eudemo autore dell'Eudemea; piuttosto inclina ad ammettere che questa sia la redazione di un uditore di

Aristotele, cui il maestro avrebbe conservata e forse riveduta, perchè non priva di merito. Ciò spiegherebbe abbastanza anche l'omissione di alcuni libri. Poichè egli non vuole affatto contendere alla Nicomachea i tre libri comuni, e nemmen parte di essi. Se ad alcuno dà ombra l'opposizione delle due teorie del piacere, l'opposizione non è poi tale da non potersi ambo i luoghi ascrivere a un autore medesimo; il quale può benissimo qualche istante aver vacillato, o modificati poi i suoi pensieri sul soggetto, e i discepoli aver conservata la doppia redazione, anche se Aristotele cambiando d'avviso fosse passato da una dottrina un po' fiacca a una più severa. Comunque si pensi del resto delle altre due Etiche, la Nicomachea appartiene incontestabilmente ad Aristotele. Di questa asserzione dobbiam pur fare qualche conto, professandosi il Barthélemy rispettosissimo dell'antichità e delle sue informazioni; e quanto a ciò ch'egli pensa intorno alla teoria del piacere, ci basti osservare, che anche nella sua ipotesi avremmo diritto a escludere il primo de' due discorsi. Ma prese nell'insieme, le opinioni ch'egli adotta, vogliono essere troppo conciliative.

Poco dopo il Barthélemy, si metteva all'opera di discutere e commentare la Morale aristotelica il Grant in Inghilterra (Arist. Ethics illustr. by Alex. Grant; London 1856-58; 3 ed. 1874); il quale, come ci accadde di accennare più sopra, toglie alla Nicomachea tutti interi i tre libri, senza produrre tuttavia argomenti nuovi di qualche peso. Ma poco prima del Barthélemy, sebbene ommesso nella rassegna fatta da questo, Valentino Rose, più volte da noi citato, aveva sostenuta una tesi interamente opposta a quella del Grant. Vuole il Rose che i tre libri contrastati appartengano interi alla Nicomachea. La doppia discussione del piacere vi sarebbe fatta appositamente, e vi apparirebbe se non necessaria certo op-

portuna. « Poichè, così scrive il Rose[1], sciolta la prima questione — se il piacere sia bene o male — in modo da sfuggire l'alternativa con una distinzione, si ripone la natura di ogni etica virtù nella medietà, non nel negare il piacere; invece, dopo, non si domanda più tra i piaceri quali sieno i buoni e quali i cattivi, ma piuttosto la stessa natura del piacere, che non consiste in una qualità, e la sua definizione, che non può farne una γένεσις come voleano i Platonici secondo il Filebo, ma un movimento e fine d'azione; colla quale definizione si prepara e si comprova ciò che compie tutta la dottrina etica, τὸ τέλος τῆς ἠθικῆς esser l'ottimo degli affetti, ossia quel piacere che è fine dell'ottima ἐνέργεια, della virtù, e fondamento della εὐδαιμονία. » Il Rose si mostra con quest'avvertenza accurato senza dubbio e sottile; ma non potrà già egli fare che fin dal primo discorso sul piacere non si tocchi anche della natura di questo, e che vi si dicano, sia pure incidentalmente, cose che contrastano alle asserzioni del secondo. Tolto ciò, i giudizi del Rose non possono non venire apprezzati anche dai contraddittori, avendo egli con pazienza e con acume studiata l'autenticità e l'ordine di tutti i libri aristotelici.

Dello stesso parere del Rose fu anche il Bendixen, il quale dal 1854 al 1860 in varî articoli pubblicati nel *Philologus*, e già prima in un libro (Comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Pleunae 1854) tentò rivendicare alla Nicomachea i tre libri contesi. Il Brandis al contrario nella sua storia, e il Prantl (Ueber die dianoetischen Tugenden d. Arist.) aderiscono alle conclusioni dello Spengel. L'Ueberweg nel suo manuale[2] accetta la Nicomachea come opera aristotelica, ma ne espunge l'ul-

(1) Op. cit., pag. 123.

(2) Dirò meglio: Il manuale dell'Ueberweg nell'ultima edizione.

tima parte del libro settimo, alcuni brani del quinto, e dubita del sesto. Lo Zeller dice ancora pendente la controversia sui tre libri comuni; del resto le notizie sull'etica di Aristotele trae dalla Nicomachea, e dall'altra quella per la dottrina di Eudemo. Il Rassow, come già vedemmo, riconoscendo l'autenticità della Morale a Nicomaco, sospetta alcune interpolazioni specialmente nei libri V, VI, VII, e di quest'ultimo tagliò fuori la parte dedicata al piacere.

Per toccare infine anche di ciò che intorno ai tre libri pensa il Ramsauer, dotto e recente commentatore della Nicomachea, riassumiamo in brevi parole ciò ch'egli annota al principio di quelle parti, e qua e là nell'illustrazione. Il discorso sulla Giustizia è promesso nella Morale a Nicomaco fin dal II, 7, ed è più difficile dimostrarlo alieno da quest'opera che dall'Eudemea: dal primo capo fino a quello (9), che mostra anche la giustizia essere un medio, il trattato procede con sicurezza ed unità: le questioni successive son bene aristoteliche, ma l'ordine ne è alterato, e finora non s'è potuto ricomporlo. Conveniente del pari alla Nicomachea, e meglio ordinato in se stesso, è il libro delle virtù intellettuali. E quanto al libro VII, poichè l'autore dei *Magna Moralia* segue accuratamente l'unico testo più che non faccia altrove o rispetto alla sola Eudemea o alla sola Nicomachea, è probabile che già al tempo in cui furono scritti i *Magna Moralia* non ci fosse che un'unica redazione περὶ ἐγκρατείας negli Etici. Non piace tuttavia al Ramsauer che si attribuisca a Eudemo il trattatello del piacere, che secondo lui non si confà collo spirito di questo scrittore; nè gli sembra impossibile che Aristotele l'abbia scritto egli medesimo, tornando poi sopra di sè e correggendosi. E la cosa non pare nemmeno a noi impossibile; soltanto ha meno probabilità in suo favore che

l'opinione contraria. Del resto, come dicemmo a proposito della critica del Barthélemy, se si accetti che Aristotele rifece per quella parte il suo lavoro, saremmo ugualmente autorizzati a starcene alla seconda prova. Nell'essenziale il parere del Ramsauer concorda col nostro.

Anche pertanto se si guardi al numero e al valore dei critici, che o interamente o in parte, in modo risoluto o con riserva, adottarono opinioni simili alle nostre, si troveranno, più che altre mai, probabili le idee che negli antecedenti capi abbiamo esposte. Certamente la compagnia in cui ci troviamo è buona, e osiamo dire che da essa viene un ultimo vantaggio di maggiore probabilità in favore della Nicomachea. Per ciò dichiarammo di voler combattere, non per raggiungere un'assoluta certezza, che forse niuno potrà raggiungere mai. Valga il vero, se è poco verosimile per esempio che Aristotele desse un indirizzo religioso alla sua etica, chi può tuttavia assicurarci ch' ei non fece mai alcuna concessione o all'uditorio, o al pubblico che l'avrebbe letto, o ai tempi, o alle circostanze? Ma noi avremmo in ogni caso diritto a prescegliere come veramente sua, quella delle diverse redazioni, che consuona più generalmente coll'insieme delle sue dottrine. E questo vantaggio senz' altro spetta alla Nicomachea.

Or poichè s'è fatto cenno delle varie ed opposte sentenze, non è inopportuno raccogliere anche ciò che di più verisimile risulta dagli studî intorno alle altre due opere. Il nostro compito veramente sarebbe esaurito, quando s' è mostrato che tutto parla in favore della Nicomachea, e che le altre Etiche son di autore diverso; ma giova dire almeno di volo anche di esse, se non altro per richiamare delle note che le contraddistinguono. Nella chiusa e nello spirito di tutta l'opera, l'Eudemea si collega alla teologia più che la Nicomachea, e per questo

rispetto pare un deviamento dallo spirito aristotelico per accostarsi al platonico. Per essa chi opera bene, senza avere anche l'assennatezza, e opera bene regolarmente, deve avere una particolare felice disposizione, che non può derivare se non da Dio (I, 1; VII, 14; vedi anche II, 8). E anche l'operare con senno è in fondo un dono divino: perchè il senno deriva dalla ragione, e questa è un dono della divinità (VII, 14). Mentre la Nicomachea (X, 8) dà la cognizione scientifica come la più alta funzione dello spirito e il principale elemento della εὐδαιμονία, qui si parla di conoscenza della divinità. Cosicchè il principio « la felicità si stende per quanto la scienza » della Nicomachea, l'accetta sì l'Eudemea (VII, 12), ma modificato in questa guisa: « Tutto è buono in misura che ci accosta alla considerazione della divinità, e contrariamente. » E questa forse dovea essere la chiusa dell'opera. Accanto a tali scostamenti dallo spirito del sistema, ponete le informazioni che si hanno su Eudemo e sui suoi libri, e d'altra parte il giudizio che si dee fare della lingua e dello stile, come in genere del valore di chi scrisse l'Eudemea, e le considerazioni sul titolo equivoco; e non parrà inverosimile, ma piuttosto molto credibile, l'opinione di coloro che ne fanno autore il Rodio Eudemo, amico e discepolo stimato di Aristotele, discepolo valente così che narrasi esitasse il maestro tra Eudemo e Teofrasto, nella scelta di chi doveva succedergli a regger la scuola.

Posteriore senza dubbio all'Eudemea è la Grande Morale, che è per la maggior parte calcata su quella; ma l'autore nessuno pretese ancora di scoprirlo. Piuttosto si discusse sul tempo; che gli uni la vollero un sommario delle lezioni aristoteliche fatto da un uditore[1], e quindi

(1) Delle varie ragioni che stanno contro questa opinione, alcune già ne dicemmo qua e là nel nostro discorso; un'altra e non lieve ci

contemporaneo, di Eudemo, altri ponendo mente alle mire eclettiche del compendiatore, la vollero della decadenza della scuola, e altri infine le assegnarono un tempo medio tra i due. Le divisioni dei beni al I, 2, molteplici[1], rivelano l'influenza della scuola stoica; e perchè tra gli stoici sembra che la divisione dei beni sotto molti aspetti appartenga a Crisippo, la Grande Morale dovrebbe essere a lui posteriore. Ma d'altra parte serbandosi essa ancora lontana da quella mescolanza delle dottrine peripatetiche con elementi stoici e accademici, che è propria della scuola aristotelica nei tempi più tardi, ed essendone sobria la lingua e lontana dalla pienezza di Critolao, dovrebbe essere a questo anteriore. Onde colla massima verisimiglianza si può dire, ch'ella appartenga alla seconda metà del terzo secolo avanti Cristo o al principio del secolo seguente[2].

---

par la seguente. Nelle parole dei *Magna Moralia* (I, 1, 8) τὴν γὰρ ἀρετὴν . . . . . οἰκεῖον, dette contro la teoria platonica, che ripone il sommo bene nell'idea, noi crediamo di leggere il giudizio di tale, che accortosi non essere tutte calzanti le obbiezioni di Aristotele al suo maestro, tenti di fare ad ambidue la giusta parte, distinguendo il soggetto della Morale dal soggetto della Metafisica. Il qual nostro pensiero è confortato anche dalle altre idee che compaiono nel procedere del capo.

(1) Notammo già in altro luogo che la Grande Morale prende dalla Nicomachea la divisione in beni spirituali, corporei ed esteriori, e dall'Eudemea quella degli spirituali in φρόνησις, ἡδονὴ, ἀρετή. Ma essa ha anche una divisione sua in τίμια, ἐπαινετὰ, δυνάμεις, e poi ne aggiunge una quarta in σωστικὸν καὶ ποιητικὸν ἀγαθοῦ, un'altra in beni di valore incondizionato o condizionato, un'altra ancora in τέλεια e ἀτελῆ.

(2) Vedi a questo proposito lo ZELLER nella sua *Storia,* e v. pure per l'influenza stoica: RAMSAUER, *Zur Charakteristik der Magna Moralia,* Oldenburg 1858; SPENGEL, *Aristotelische Studien,* I, München 1863; e TRENDELENBURG, *Einige Belege für die nacharistotelische Abfassungszeit der M. M.* nell'*Historische Beitrage,* III.

VIII.

E tornando per breve un'ultima volta alla Nicomachea, mentre la riteniamo l'opera autentica di Aristotele, non vogliamo con ciò escludere ogni dubbio che qualche parte sia stata ritoccata da altra mano, che a qualche luogo sien state fatte delle aggiunte. Chè anzi, prescindendo pure dai libri V, VI e VII, le ripetizioni, le perplessità di parecchi passi ci fanno pensare più d'una volta alle note di uno scolare o alle aggiustature d' un revisore. Materia a uno studio di sceveramento ne dà molta e con buone osservazioni il Rassow nel suo libro, da cui noi estrarremo poche cose che più facciano al caso nostro, e come per saggio.

Che non si possa esigere la perfetta precisione scientifica nelle ricerche politiche e morali, è ripetuto, in parte colle parole medesime, al I, 3, 4, al I, 7, 17-18, e al II, 2, 3. Che è difficile cogliere il giusto mezzo, vien dichiarato alla fine del secondo libro con un tal esempio, che con poche modificazioni troviamo anche nel libro IV al 5, 13. Nel libro VIII, al capo 3, 6-7 è detto due volte, e in due brani che si seguono, essere l'amicizia de' virtuosi la sola perfetta. Nello stesso libro, il 5, 2 e il 6, 1 hanno a poca distanza due brani simili sulla difficoltà delle amicizie tra i vecchi. I due brani son detti dal Torstrik *gemini loci*, e non si sa quale espungere. Gli ultimi due capi dell'ottavo libro e il primo capo del nono trattano dell' apprezzamento dei beneficî e delle rotture delle amicizie. Si solleva primamente la domanda (VIII, 13, 10) se convenga misurare il beneficio dal vantaggio di chi lo riceve o dal merito di chi lo fa; nè diversa in sostanza è la domanda del IX, 1, 5 τὴν ἀξίαν

. . . προλαβόντος ; e in ambidue i luoghi si viene, rispondendo, al risultato medesimo. Il nono libro del resto in più passi ritorna, per svolgerle con ampiezza, su cose accennate brevemente nell'ottavo. Ma una singolare ripetizione, perchè di cosa non lieve, e proprio in vista della fine dell'opera, è quella dei pensieri sulla vita speculativa; che esposti nel capitolo settimo, dove si tratta della θεωρία, ricompaiono in buona parte nel capitolo ottavo dopo un discorso sulla vita pratica, massime per la spiegazione dell'αὐτάρκεια.

Anche in maggior numero potremmo citare digressioni e luoghi difficili per il complicarsi di osservazioni accessorie[1]. Ma tutte queste mende, che pur dobbiam riconoscere nella Nicomachea, non scemano punto la validità dei pensieri. Potrà il filologo raddrizzare molti passi viziati rispetto alla grammatica, e toglierne altri che turbano l'ordine o violano le regole dell'arte; ma quali che sieno le modificazioni recate in questo senso, non verranno scosse le dottrine, sì che paiano meno aristoteliche e meno autentiche. Del resto il lavoro di correzione richiederebbe una delicatezza di gusto e un acume di criterio singolari; e contuttociò la correzione o la sottrazione sarebbe sempre un'audacia. Tranne pochi difetti grossolani, di cui la colpa cade evidentemente sui copisti, perchè non potrebbero essere di Aristotele stesso le sconnessioni, le ineleganze, le ripetizioni? Si sa pure ch'egli non lavorò di lima sovra i suoi scritti, e che molti ne lasciò in disordine, e altri furono pubblicati dopo la sua morte. Così per avventura il libro VII non ha il suo

(1) Tra cui il V, 3, dove si parla della Giustizia distributiva, e il X, 4, dove si parla della natura del piacere. Vedi poi tra le questioni che non vengono decisamente risolte quella del 1° libro sul tempo e sulle condizioni della εὐδαιμονία ai capi X e XI.

posto ben assicurato, se si cerca un nesso col libro precedente e col seguente; esso potrebbe senza danno divenire il VI; ma diremo per questo che non è di Aristotele, o lo trasporteremo ad arbitrio? Finchè non sorgano sufficienti motivi per farlo, il veder quel libro accettato e serbato in un certo luogo dalla scuola, già ci obbliga a un qualche rispetto. E quì, poichè ci accade di mostrare che serbiamo rispetto alla testimonianza dell'antichità, avvertiamo anche che quando parlavamo delle parti che l'Eudemea e la Nicomachea hanno comuni, fu per la stessa ragione che demmo qualche peso al fatto, del citarsi alcune opere aristoteliche in prima persona. Che infatti, se anche quelle citazioni non fossero d'Aristotele, ma di un qualche ordinator de' suoi libri, starebbero ugualmente a testimonianza di quel che giudicavano i dotti più prossimi a lui. Nè ci si potrebbe fare seria obbiezione coll' ἔφαμεν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς dei Μεγάλα Ἠθικά: poichè l'autore di questi avrà forse avuto lui pure il suo trattato di Logica (chè degli Analitici dopo Aristotele se ne scrissero molti), ovvero, se dava la sua etica come un compendio da un altro autore, si sarà richiamato ai libri di quello. Ben più attendibile, e per la risoluzione della controversia da noi nuovamente agitata ben più importante, è il πειραθῶμεν delle ultime righe della Nicomachea, che registrammo pure tra le citazioni. Le considerazioni ivi fatte sul nesso tra la Morale e la Politica aristoteliche, danno a questa forma personale in confronto degli altri casi il più alto valore. Nè inopportunamente lo rammentiamo ora, perchè sia come suggello agli altri argomenti.

Noi crediamo adunque alla priorità della Nicomachea rispetto alle altre due Etiche, che vanno col nome di Aristotele; crediamo autentica, sebbene forse ritoccata da altri, l'opera intera, meno i pochi capitoli finali del libro

VII; e crediamo di posséderla nella sua integrità, se non forse di qualche brano accresciuta. La Nicomachea seguiremo nell'esposizione, o meglio nel compendio che siamo per fare della Morale Aristotelica; ma giova un'altra volta ripetere, che tranne le poche differenze già segnalate, il nostro potrebbe parere un compendio anche della Eudemea e della Grande Morale insieme. E seguiremo fedelmente il testo, capitolo per capitolo, perchè chi legge possa farsi un'idea abbastanza esatta dell'originale, quanto alla disposizione della materia e alla forza degli argomenti principali. Un sunto così fatto dà del libro le cognizioni necessarie come dottrina morale, ed ha sovra una traduzione il vantaggio di procedere più speditamente, e più convenientemente per dei lettori moderni; ai quali ormai certi concetti e certe leggi non c'è bisogno che sieno spiegati con quell'insistenza e con quell'apparato d'argomenti, che erano necessarî quando la morale si costituiva primamente in una teorica, e quando le menti erano tanto più giovani di noi nella vita intellettiva. In generale, manterremo per i varî capi il nesso dei concetti principali, omettendo quanti si possa degli intermedî, che volendo esplicare i legami tra quelli, sovraccaricano l'argomentazione d'un peso intollerando; intollerando almeno per noi, non più avvezzi ai faticosi esercizî d'una logica rigorosa ma oscura, quali fiorirono nella scolastica medievale, di cui fu Aristotele il maestro. Cercheremo d'evitare le prossime ripetizioni, quando il sopprimerle non rechi incertezza, e di semplificare la rassegna delle opinioni e degli argomenti favorevoli o contrarî intorno ad ogni problema.

PARTE SECONDA

COMPENDIO DELL'ETICA A NICOMACO (1)

Del fine umano.

I.

I. Ogni arte, ogni scienza, ogni azione, ogni scelta mirando ad un bene, il bene si definisce: l'oggetto d'una tendenza. Gli oggetti, o fini delle azioni che si voglian dire, o stanno nell'operazione medesima, o in un effetto di essa: in questo secondo caso l'effetto val più dell'azione presa in sè. E son varî i fini, varie essendo le azioni, le arti, le scienze: ma perchè di esse molte si possono subordinare a una principale, che le informa in certa guisa e le domina, anche il fine di questa sarà superiore ai fini delle scienze e delle arti speciali, che vengono cercati sol come mezzi. E la gradazione ha luogo, sia che si tratti di fini che stieno nell'agire per sè, o in effetti che dopo l'atto rimangano.

(1) La presente esposizione segue il testo anche nelle divisioni minori, fedelmente, riassumendolo; dei luoghi più felici è vera traduzione. V. la fine del precedente discorso.

II. Se delle azioni umane c' è un fine voluto per sè stesso, un fine supremo (e ci dev'essere, se no s'andrebbe coi fini relativi all'infinito), questo è il bene per eccellenza. E importerà, per regolare tutta la vita, conoscerlo, e sapere di quale scienza o potenza è oggetto [1]. Or bene, esso dev'essere oggetto della scienza e dell'arte suprema, cioè della Politica; chè alla Politica infatti sottostanno le più nobili delle arti e delle scienze, e ne sono regolate. Cosicchè il fine della Politica abbraccerebbe gli altri, e sarebbe esso *il fine umano*. Il bene della città è certamente superiore a quello individuale; e alla Politica s'informerà pertanto la scienza nostra [2].

III. Nello studio che imprendiamo non si può esigere una precisione assoluta, variando tanto le cose belle e le giuste, da parer che dipendano da leggi e da convenzioni piuttosto che dalla natura, e avendo a taluno qualche volta nocciuto quelli che pur si dicono beni. Basti adunque dichiarare la materia in generale e giudicarne con approssimazione, badando al più dei casi per trarne conclusioni che valgano per il più dei casi. Gioverà bensì sentire i varî pareri, perchè va bene spingere l'esattezza fin dove si possa. Abbiamo avvertito ciò, perchè altri non chiegga una precisione che la presente materia non comporti; non si possono già mettere alla pari l'oratore

(1) Qui è proposto il soggetto dell'Etica, la quale, si vede subito, resta legata alla Politica; a questa è anzi una preparazione. La proposizione del soggetto si deve intendere già fatta quando s'arriva all'espressione con cui si chiude questo capo II. Vedi le parole di Aristotele riportate nella nota seguente.

(2) Le sarà, come ogni altra scienza delle cose umane o arte, connessa; ma più strettamente in quanto l'Etica prepara nell'uomo l'elemento proprio su cui la Politica lavora, e perciò la si potrà dire un ramo di questa.» Così crederei che si dovesse completare il pensiero, per interpretare l'aristotelico: « Ἡ μεν οὖν μέθοδος τούτων ἐφιέται, πολιτική τις οὖσα. »

e il matematico. — E un'altra osservazione vogliamo fare riguardo agli uditori di questa disciplina, e al modo di accoglierla. Giudicando bene delle singole cose chi vi è specialmente ammaestrato, non sembrano i giovani acconci uditori delle dottrine politiche, inesperti come sono della vita, e in balìa delle passioni; e nemmeno coloro che giovaneggiano per costumi. Qui infatti la cognizione non è fine a se stessa, ma del conoscere è fine l'azione; e dunque, perchè le cognizioni tornino utili, conviene che il discente sappia già frenare gli affetti e le brame.

IV. Qual è il supremo dei beni, quello a cui mira la Politica? Nel nome quasi tutti s'accordano; la moltitudine e i savî rispondono in coro: è la felicità. E ne parlano come d'una cosa stessa col *viver bene*, col *passarsela bene*. Ma nel determinare poi che sia la felicità, non son più d' accordo, alcuni riponendola nei piaceri, altri negli onori, altri nella ricchezza; uno stesso individuo giudica variamente in circostanze diverse, ed ora intende per felicità la salute, or la ricchezza, or la sapienza. Alcuni stimarono perfino che al di sopra di tali beni ce ne sia uno assoluto, causa della bontà di tutti gli altri [1]. Non potendosi qui prendere in considerazione tutte le varie sentenze, accontentiamoci alle predominanti e più ragionevoli. Trattandosi nello studio presente d'andare in cerca de' principî [2], è d'uopo procedere per in-

(1) C'è egli bisogno di dire che Aristotele qui intende parlare della dottrina del suo maestro? E se fosse necessario, lo proverà la discussione che s'impegna poco più avanti.

(2) Aristotele distingue i due modi di ragionare ἀπὸ τῶν ἀρχῶν e ἐπὶ τὰς ἀρχάς, e ricorda che la distinzione fu fatta già da Platone. Il luogo è abbastanza importante per la teorica del sapere, e ne diremo qualche cosa altrove. Per il soggetto presente ci pare tuttavia possa bastare la proposizione com'è compendiata, nè esser necessario parlare di assiomi certi per sè stessi, e di cose evidenti a noi ma dimostrabili.

duzione dalle cose più evidenti per noi. Il che ci fa vedere un' altra volta come solo il ben costumato può attendere con vantaggio alla scienza delle cose belle e giuste, alla scienza politica. Punto di partenza è il fatto. Se c'è il buon costume, non fa bisogno di sapere il perchè; e, in ogni modo, chi è avvezzo a fare il bene, o già possiede, o accoglierebbe facilmente i principî generali [1].

V. Veniamo ai varî modi onde sono intesi il bene e la felicità, e distinguiamo tre maniere di vita, la gaudente, la politica, la contemplativa. Della prima è fine il piacere, e la seguono i più, vivendo a mo' di schiavi: con apparenza di ragione, se si guarda ai ricchi che sardanapaleggiano; ma è vita che umilia l'uomo e lo confonde coi bruti. La vita politica tende all' onore; ma questo fine è incerto, e dipende più dagli onoranti che dall'onorato, mentre il fine supremo da noi cercato prevediamo che sia qualche cosa di stabile e di nostro. Inoltre, gli uomini politici paion cercare gli onori come una prova a sè stessi della propria virtù, onde questa starebbe sopra agli onori e costituirebbe il vero scopo della vita politica. Intanto nemmen la virtù è il fine perfetto, chè anche al virtuoso tocca spesso di rimanersene inoperoso e di soffrire grandi dolori e sventure. La vita contemplativa verrà studiata più avanti. E quanto alla vita intenta ai guadagni, notisi solamente che la ricchezza non è un fine, non è desiderata per sè. Con più ragione si direbbero fini i beni testè menzionati, sebbene nemmen essi lo sieno assolutamente. Ma basti di ciò. E

(1) Questo è il senso che dall'ultimo paragrafo del capo aiutano a trarre i versi d'Esiodo. — Il Barthélemy Saint-Hilaire si meraviglia che l'autore della Metafisica sembri proscrivere la ricerca della causa; ma la difficoltà si elimina, avvertendo che non si parla qui della Scienza in genere, ma di una scienza dove, come l'autore ha detto più sopra, l'azione è fine della conoscenza, e val dunque più di essa.

consideriamo invece il bene universale, com'è posto nella dottrina platonica delle *Idee* [1].

VI. In questa dottrina non esiste l'Idea per quelle cose dove parlasi di prima e di dopo, e nemmeno per i numeri. Intanto il bene trovasi in tutte le categorie, anche in quelle che appaiono accidentali alla sostanza e quindi a lei posteriori; nè potrebbe darsi dunque per tutte un'idea comune. Del resto se quest'unica idea ci fosse, si avrebbe pure una scienza unica dei beni. Ma poi, che è il *bene in sè?* e in quanto *bene* come differirebbe dal bene particolare? L'esser più duraturo non lo fa certamente esser bene di più, come un bianco che resista a lungo non è per questo più bianco di un altro. Si obbietterà che si parla dell'Idea solo rispetto ai beni per sè, mentre vi sono anche i *beni utili*. Ebbene, separiamoli, e vediamo se tutti i beni per sè si sottopongano a un'idea unica. Quali sono i beni per sè? La sapienza, il piacere, gli onori possono desiderarsi come fini, ma anche come mezzi; e diremo perciò che solo bene per sè è l'Idea? Ben strana cosa sarebbe questa Idea! Che se teniamo le ricchezze, gli onori, i piaceri, quali beni per sè, nemmeno ad essi sovrastà una sola idea, nè compare in tutti un bene comune. Or come si dà adunque il nome comune di beni? chè non sarà lor venuto per caso. Forse perchè derivino da una medesima

(1) Veramente Aristotele non nomina punto il suo maestro; ma vi accenna in modo trasparentissimo e delicato. E poi chi non sa che la dottrina delle idee, che si confuta in questo capo, è la dottrina di Platone? — Non si può omettere di ricordare che in principio del sesto capo, l'autore con una bella dichiarazione si professa attaccato a Platone e dolente di confutarlo, ma nello stesso tempo dall'amore della scienza obbligato a dire intera la verità. Degli argomenti opposti da Aristotele al suo maestro e qui brevemente riassunti, toccheremo parlando del sistema e dei filosofi anteriori.

fonte? o perchè mettan capo a un unico termine? o si chiameranno *beni* per analogia? Il trattare a fondo questo soggetto non è della ricerca presente; poichè se anche esistesse questa idea, questo bene assoluto separato dalle cose, non sarebbe un fine conseguibile dall'uomo, quale noi ora cerchiamo. Dirà forse alcuno che giovi ugualmente il conoscerlo, per averlo come a modello ed a guida in quelli dei beni che possiamo noi acquistare od operare? Chi così pensasse, guardi come le scienze cerchino l'uno o l'altro bene particolare, senza curarsi di quello assoluto; il quale ove esistesse, sarebbe assai strano che nessun artefice se ne curasse! Abbenchè, il contemplar quell'idea gioverebbe forse al tessitore, al medico, al capitano? Il medico non va in cerca della salute in generale, ma della salute dell' uomo, e precisamente di questo o di quello. E così le altre arti versano intorno ai singoli.

VII. Torniamo dunque al bene cercato dall'uomo. Se trovisi un fine unico di tutte le cose operabili, è desso il bene. E se tra i fini si dia una gradazione, il supremo di essi sarà il più eccellente; e se trovisi un fine eleggibile sempre per sè e non mai come mezzo, si dirà esso il supremo, l'ottimo. Tale è appunto la felicità, che non viene mai desiderata come mezzo ad altra cosa, e non ha mai bisogno d'altro, ma è compiuta e sufficiente a sè stessa. Non intendiamo già che questa sufficienza si limiti nell'egoismo d'una vita solitaria, chè l'uomo è sociale per natura; sebbene alle parentele e alle relazioni sociali da comprendersi nell'autarchia converrà pur mettere un limite. Il limite lo considereremo più tardi: rimanga ora stabilito che la felicità basta a sè stessa. Essa è il più eleggibile e il più compiuto di tutti i beni[1],

(1) Questo luogo ἔτι δὲ πάντων αἱρετωτάτην . . . . αἱρετώτερον ἀεί, è uno dei brani la cui interpretazione fu più discussa negli ultimi tempi

in ciò concordano tutti: e si chiede piuttosto in che si debba riporre. Per rispondere alla quale domanda bisognerebbe cogliere l'opera propriamente umana, se pur l'uomo ha qualche nota caratteristica, come hanno uno scopo diverso le varie arti, e una propria funzione le varie membra di un corpo. Un tale carattere non può risiedere nella vita nutritiva, che si manifesta anche nelle piante, nè nella vita sensitiva, che l'uomo ha comune coi bruti, ma nell'attività del principio ragionevole, sia in quanto la ragione impera, sia in quanto c'è qualche cosa nell'uomo che alla ragione obbedisce. E s'intende l'operare della ragione, non la semplice potenza; e che se la vita pratica secondo ragione, o non senza di essa, è il carattere dell'uomo, sarà propria dell'uomo eccellente la medesima attività esercitata bellamente e con

(Zeller, *Phil. d. Gr.*, II, 2, p. 471; Spengel, *Aristot. Studien*, 1, p. 51; Münscher, *Quaest. crit.*, p. 9; Vermehren, *Arist. Schriftst.*, p. 1; Hampke, *De Eudaemonia*, p. 10; Laas, Εὐδαιμονία, p. 7; Teichmüller, *Die Einheit der Arist. Eud.*, p. 109; Rassow, *Vorschungen ueber die Nikomakische Etik*, p. 112). Lo scoliaste spiega: « Si ponga che la felicità è la cosa a tutte preferibile, anche se non le si aggiunga nulla di fuori delle sue parti. » Laas e Teichmüller s'oppongono: il Teichmüller rileva la contraddizione che ne verrebbe dall'ammettere un bene perfetto e pur capace d'aumento, citando il X, II, p. 1172 *b* 36: δῆλον δ'ὡς . . . . γίγνεται. Il luogo paralello dell'Etica Grande (I, 2, p. 1184 *a* 14) e altri luoghi aristotelici (*Ret.* I, 7, p. 1363 *b* 18; *Top.* III, 2, p. 117 *a* 16) vogliono che συναριθμεῖσθαι s'interpreti per *esservi incluso, esservi compreso;* e ciò porta che il passo presente controverso si possa spiegare così: « L'Εὐδαιμονία non può essere numerata tra i beni come un termine, sia pure ottimo, della serie; ella sta sovra tutti, ella sola è il bene vero, il bene assoluto, quello che comprende in sè quanti altri ve ne sono necessarî all'autarchia della vita, che li unifica in sè tutti. » Anche la spiegazione del parafraste, in cui s'accordano tra i moderni Michelet, Grant e Rassow, viene ad appoggiare questo senso.

segnalazione: chè il far bene in ogni opera dipende da particolare virtù. Il sommo bene umano sta dunque in un'attività dell'anima secondo virtù: e se nell'uomo ci son più virtù, secondo la migliore e più perfetta di esse. Aggiungasi che questa attività deve spiegarsi in una vita; un sol giorno non farebbe felici, come una rondine non fa primavera.

Ecco data un'immagine del sommo bene, che potrà venir poi facilmente colorita e determinata nei particolari. Non si dimentichi tuttavia ciò che fu detto più sopra intorno all'esattezza possibile a raggiungersi nelle varie materie; non si dimentichi che non trattan la linea retta allo stesso modo il fabbro e il geometra. In molte cose basta l'affermazione del fatto, senza cercarne la causa, la quale del resto non si può chiedere da per tutto. E questo è il caso de' principî; i quali si formano o coll'induzione, o per sensazione, o per abito, o anche altrimenti. Or i principî devono esser trattati secondo la lor natura. Ben ci conviene di definirli quanto meglio si può, per la grande importanza che hanno rispetto alle conseguenze, e perchè « è alla metà dell'opera — chi la comincia bene. »

VIII. Si consultino anche le opinioni correnti, poichè al vero tutti i dati consuonano. Ponendosi generalmente tre sorta di beni, gli esteriori, i corporali e quelli dell'anima, e reputandosi gli ultimi superiori agli altri, si viene a riconoscere che il fine umano sta in un'attività psichica. E ancora, quando si parla di felicità, s'intende comunemente non solo uno star bene ma anche un ben fare. Infine, chi riponga la felicità nella vita, nella prudenza, nella saggezza, desideri o no l'aggiunta dei piaceri e delle fortune, stima anch'esso il supremo bene un'attività dell'anima. Nè è probabile che nel complesso sbaglino tutti. Ma quelli che vogliono la virtù, stanno

più palesemente con noi, che abbiam detto supremo *bene dell'uomo l'attività dello spirito secondo virtù.* E qui si badi che *uso* dev'essere della virtù, non soltanto possesso. L'abito è talvolta inerte; ma in Olimpia vengono incoronati soltanto coloro che scendono nella gara, e così nella vita solo chi opera consegue le cose belle e le buone. A chi poi operi di questa guisa, la propria vita riesce dolce per sè medesima: egli ama il bello e le azioni virtuose, che sono dolci per natura, e non hanno la mutabilità di altre cose piacevoli soggette a contrasto. La vita del virtuoso non ha bisogno del piacere come di un'aggiunta, chè il piacere lo reca in sè. L'epigramma di Delo che disgiunge tali attributi non è nel vero [1]; le ottime attività sono infatti anche belle e grate, e la più eccellente di tutte dicemmo la felicità. Quali mezzi ad essa, quali mezzi cioè a spiegare le migliori virtù, intervengono le amicizie, le ricchezze, il pubblico favore. L'esser privi di queste cose, la mancanza di prole, la bruttezza del corpo, la malvagità de' figli o degli amici, turbano col dolore la felicità. Ecco adunque far d'uopo anche la fortuna; onde alcuni ridussero il sommo bene alla fortuna, contrariamente a coloro che lo vollero al tutto riposto nella virtù.

IX. La felicità si apprende, si acquista coll'abito, o viene per divino favore? Se v'ha don degli dei, è questo certo. Ma non conviene agitar ora questioni sulla divinità; e diciamo soltanto che ove pure la felicità si acquistasse per nostro valore, ella è divinissima cosa. E se par più bello che si raggiunga colle cure nostre anzichè s'abbia per caso, dovrà avvenire così, perchè la natura

---

(1) L'epigramma recato da Aristotele suona così: « La più bella delle cose è la giustizia, la migliore è la sanità, la più dolce il conseguire ciò che si brama. »

opera nel modo migliore, e quel che varrebbe per tutte le cose a più forte ragione dee valere per l'ottima. Del resto abbiam già detto che la felicità risiede in un'attività nostra virtuosa, alla quale gli altri beni son subordinati; e che a svolgere nei cittadini gli atti belli e buoni mira alla fine la politica. Di qui intanto si vede che mal si chiamerebbe felice un bruto, o anche un fanciullo. Che se talora il fanciullo lo diciamo felice, ciò si fa per una certa speranza che concepiamo dei lieti esordii della sua vita; ma in verità bisogna considerare una vita già sviluppata: altrimenti alla più florida giovinezza posson tener dietro le sventure di Priamo.

X, XI. Ci si obbietterà: « Per chiamare uno felice conviene adunque aspettar che sia morto? Dir felice un morto farebbe a cozzi colla stessa definizione data della felicità; chè essa si rivela come atto. E d'altra parte la mala reputazione dopo la morte e le sventure dei figli non sono dei veri mali? Per essi l'opinione pubblica compiange tante volte uomini già estinti. » Rispondiamo che si dee guardare alla vita, e non tenerci sospesi per paura dei mutamenti futuri. Per verità, se si badasse alla sorte, questa è molto mutabile, e farebbe dell'uomo felice un camaleonte. Ma ciò che più importa nella felicità son gli atti virtuosi, le fortune non avendo che un'importanza secondaria; e la virtù non è cosa instabile, ella ha anzi tanta saldezza che pari non si trova in altre cose umane. Or la virtù standо più di tutto a cuore al felice, per essa egli sosterrà bellamente le vicende della sorte con animo tetragono. Le fortune seconde giovano senza dubbio, ma anche il loro mancare è occasione a che splenda l'animo di chi sopporti la privazione non da uomo insensibile, ma da grande ed eletto. Il virtuoso non farà mai cose vili, ma, di quelle che può, sempre le migliori, nè riuscirà quindi davvero infelice. Non pretendo ch'ei

sia beato anche nelle sventure di Priamo, ma che difficilmente ei verrà scosso dal suo modo di operare; e finchè gli resta la virtù, egli serba il suo tesoro più grato. Le sorti degli amici e dei discendenti lo toccheranno certamente, sebbene in grado diverso secondo la maggiore o minore prossimità delle relazioni o anche secondo altre cause. Ma s'egli è vivo, concorrerà colla sua virtù ad alleviar le disgrazie; e dei morti è da dubitare se le vicende dei loro cari li tocchino, e così fortemente poi da togliere o da dare la felicità. Si dica pertanto felice colui che vive ed agisce con virtù perfetta, godendo di sufficiente fortuna. Al che se aggiungeremo certe condizioni per l'avvenire e per la morte, gli daremo proprio una piena e perfetta beatitudine. Egli sarà cioè beato quant'uomo il può essere. Ma dietro a lui potranno esistere altri felici in diverso grado [1].

---

(1) Nei capi X e XI c'è molta discussione con poveri risultati. Perchè tanta importanza data alla questione sullo stato del felice dopo la morte? E perchè ritornare nel capo XI su materia già nel X, 5 giudicata? È una delle questioni forse che Aristotele lasciò deliberatamente insolute, e che si riserbava di decidere più tardi, proponendosi intanto gli argomenti pro e contro. Ad ogni modo, poichè noi abbiamo tentato di trarre dal discorso una decisione, dobbiamo dir brevemente perchè ci sembri che Aristotele nella somma propendesse per questa. È una delle parti dell'Etica Nic. che dette più da fare ai commentatori, e che dai più è raccostata all'espressione ἐν βίῳ τελείῳ del I, VII, 16 (p. 1098 *a* 18). In questa frase i più intesero *un'intera vita;* e in favore di questa interpretazione stanno la fine del capo IX (p. 1100 *a* 4), il pensiero corrispondente nell'*Et. Eud.* II, 1 (p. 1219 *b* 6) e nella *Grande Mor.* I, IV (p. 1185 a 4). Ma il luogo del capo XI, 14 οὐκ ἂν γένοιτο . . . . καὶ τελείῳ, per aver senso, esige che si spieghi il τελείῳ d'altro modo: *perfetto, che ha raggiunto il suo scopo.* Si sa, anche qui sarebbe postulata una certa durata, perchè l'uomo abbia campo di spiegarvi e compirvi la sua opera morale. Ma il dubbio è se

XII. Si può qui domandare se la felicità sia degna di lode o non piuttosto d'ammirazione. E poichè si lodan le cose per il confronto d'alcune lor qualità con quelle d'altre cose, si vede che il perfetto non si deve lodare ma ammirare. La lode degli dei, assomigliandoli a noi, sarebbe ridicola: onde la felicità loro, e quella degli uomini più a loro vicini, onoreremo beata. Anche Eudosso poneva Iddio e il bene e il piacere, che per lui è il bene, al di sopra delle cose lodevoli. La lode spetta alla virtù, per cui mezzo operiamo meritandoci encomio o nelle cose del corpo o in quelle dello spirito. Ma la felicità è in sè perfetta, e degna quindi d'onore; e le dà questo carattere l'esser dessa un principio, inquantochè per lei si compie ogni azione.

Aristotele si accontentava di questa sufficienza del tempo, o se egli, come la sua scuola (*Et. Eud. — Gr. Mor.*) domandava tutta la vita. Nelle osservazioni del X contro Solone fino ad ἀλλὰ τέλειον βίον; (X, 15) par s'accontenti d'un tempo limitato; ma poi coll'aggiunta ἢ προσθετέον . . . . μακαρίους τ'ως ἀνθρώπους, dà interamente ragione a Solone, come fece poi la scuola, poichè l'Eud. non muove più obbiezioni a Solone, e accetta senz'altro il suo detto. — Ecco come noi tentiamo di togliere le difficoltà: Aristotele, quando pur concedeva che si guardasse l'intera vita, dovrebbe avere inteso che si cercasse se prevalsero nella somma le fauste vicende o le traversìe, accanto alla virtù, la quale è propriamente la parte più essenziale e migliore della felicità, com'è del resto la meno mutabile. Chi possedendo la virtù avesse anche in tutta la vita goduto di prospera fortuna, costui si potrebbe appellare μακάριος; ma εὐδαίμων sarebbe pur tra le sventure, non troppe nè troppo gravi, basta ch'egli abbia avuto tempo e mezzi sufficienti per esercitare e spiegare tutta la sua attività virtuosa. Come si vede, noi diamo peso alla differenza tra μακάριος che si dice anche degli dei, e ευδαίμων; differenza su cui sorvolarono quelli tra gli annotatori che furono da noi consultati. Aristotele avrebbe distinti dei gradi nella felicità, e se l'opinione non è professata esplicitamente, parrà nondimeno a tutti verosimilissima.

Della virtù.

I.

XIII. Abbiamo detto che la felicità sta nell'operare dell'animo secondo virtù perfetta; e importa adunque meditare sulla virtù umana, e quindi sull'animo nostro. E torremo per il soggetto qualche cenno ad altri libri; per esempio, che una parte dell'anima è irragionevole, e ragionevole l'altra; che nell'anima irragionevole c'e il principio nutritivo, il quale non contraddistingue per certo la vita umana; che nella stessa anima irragionevole c'è un'altra parte, la quale può venir governata dalla ragione, come nel temperante, o muoversi disordinatamente alla guisa dei paralitici, ciò che si osserva nell'intemperante. Se non vediamo nell'anima ciò che oltrepassa il segno in questi casi, come vediamo le membra dei paralitici, c'è per fermo ugualmente qualche cosa che può ubbidire alla ragione e parteciparne. Il principio irragionevole è dunque doppio, il vegetativo estraneo alla ragione, l'appetitivo che può da questa venir comandato, come provano ammonimenti ed esortazioni. Così potrebbesi dire in un certo senso, che è doppio anche il principio ragionevole: c'è la ragione signoreggiante, e l'altro principio che ne può essere paternamente dominato. Secondo la qual distinzione noi divideremo le virtù in due classi: mentali e morali.

II.

I. Le virtù mentali si generano e accrescono per gli studî, e han bisogno d'esperienza e di tempo; le morali,

come indica il nome, stanno nel costume. E perciò si vede che non sono date da natura, perchè le leggi naturali non si mutano per uso diverso: la pietra, per esempio, scagliata anche mille volte all'insù, non s'avvezzerà mai a salire da sola. Ma nemmeno possono le virtù morali andar contro alla natura, e convien dire pertanto che non le rechiamo in noi dalla nascita, ma che ne abbiamo la capacità e che le svolgiamo. Delle abilità che in noi si sviluppano rechiamo fin dapprincipio la potenza, e l'uso di questa impariamo esercitandola. Così è delle arti in genere, così della virtù: operando le cose giuste diveniam giusti, operando le cose saggie diveniam saggi. I bravi legislatori appunto rendono buoni i cittadini coll'esercizio delle opere buone.

Ma dall'esercizio d'un'arte vengono del pari i buoni e i cattivi esercenti. Se così non fosse, non ci sarebbe d'uopo di maestro, si nascerebbe buoni o cattivi. All'incontro si diventa tali con l'esercizio. E poichè le differenze nelle abitudini conseguono dalla varia qualità degli atti che siamo soliti a compiere, importa moltissimo (anzi, dovremmo dire, tutto dipende di qui), l'essere avvezzati da giovani ad agire in un modo piuttosto che in un altro.

II. Perciò, mirando noi alla pratica, vediamo come s'han da compiere le azioni, se dipende da esse la qualità degli abiti. È precetto comune l'operare secondo la retta ragione. Noi diremo più avanti in che stia la retta ragione: ma fin d'ora valga il precetto a fondamento della nostra dottrina [1]. Nelle cose che noi studiamo, il

(1) A questo punto Aristotele ritorna su ciò che avea già detto al capo III del primo libro, che la materia presente non è suscettiva di una precisione matematica. E aggiunge, che i precetti per le azioni non possono prevedere tutti i casi singolari, e che quindi bisogna che

poco e il troppo son funesti, la giusta misura vantaggiosa: così è delle fatiche rispetto alla forza, così dei cibi rispetto alla sanità, dei piaceri rispetto alla temperanza. Così chi fugge da ogni pericolo è vile, chi non ne evita alcuno temerario: nessuno de' due valoroso. Si vede di nuovo da questi esempî, come alle stesse cause si riconducano l'incremento e la rovina delle virtù; e si vede eziandio come gli atti della virtù abbian per oggetto le cause stesse ond' ella è sorta. Gli atti ripetuti ci fanno acquistare l'abilità di eseguir prontamente e bellamente gli atti medesimi. Mentre il cibo e le fatiche fanno l'uomo forte, il forte poi sostiene più cibo e più fatiche. E altrettanto avviene del saggio nell'astenersi dai piaceri, del coraggioso nell'affrontare i pericoli.

III. Or, poichè il piacere o il dolore che accompagna l'opera, è segno che l'uomo contrae l'abito o no (infatti il saggio che ha già l'abito virtuoso si compiace nell'astenersi dai diletti corporei), possiam dire che la virtù morale versa intorno al piacere e al dolore: è per essi infine che noi siamo indotti ad azioni vili o ci asteniam dalle belle. A buon dritto dice Platone, che interessa molto esser guidati fin da fanciulli a compiacersi dell'onesto: sta tutto qui il segreto d'una buona educazione. La nostra tesi del resto è provata anche dal fatto, che a tutto ciò che operiamo o sopportiamo tien dietro alcun piacere o dolore, e anche dall'aiutarci nell'educazione coi castighi cioè con dispiaceri. Gli abiti si formano riprovevoli cercando i piaceri che non convien cercare, o

---

l'operante esamini le condizioni d'ogni singolo fatto e che vi si adatti con industria. Il Barthélemy disapprova questa confessione d'insufficienza del precetto generale; ma a noi par cosa seriamente pensata e vera, sia rispetto alle arti tutte quante, come all'arte della vita in particolare.

fuggendo i dolori che non conviene fuggire; o errando nel tempo, o nel modo, o in alcuno degli altri aspetti, sotto i quali la ragione li considera.

Per questa necessaria vigilanza della ragione taluni han definito la virtù come una specie d'insensibilità. E l'han definita male, perchè per essa non siamo insensibili sempre, ma solo in certi casi e in certe circostanze. Ben per lei operiamo ottimamente rispetto ai piaceri e ai dolori, mentre nello stesso rispetto operiam male per il vizio. Un'osservazione renderà più chiara la cosa. Gli oggetti che muovono l'appetito o l'avversione, sono il bello [1], l'utile, il piacere, e i tre contrarî, il turpe, il dannoso, lo spiacevole. Ebbene, rispetto a ciascuno di questi termini il dabbene opera rettamente, il cattivo sbaglia. Ma sovratutto rispetto al piacere. Imperocchè il piacere segue l'animalità dapertutto, e s'accompagna anche agli altri appetibili, onde si posson dire piacevoli anche l'utile e il bello: e poi l'amor del piacere crebbe con noi, e tutti, chi più chi meno, ci regoliamo con esso; ed è inoltre da osservare che è più difficile combatter col piacere che coll'ira, ed è naturale che l'arte e la virtù versino di preferenza nel più difficile. Per tutto ciò il nostro trattato dovrà occuparsi del piacere e del dolore: importando non poco, come abbiam veduto, il compiacersi di una cosa o di un'altra, in una o in diversa guisa.

IV. E non basta il far cose giuste o saggie per essere giusti o saggi; io dico che il compiere questo o quell'atto è causa del divenire buoni o cattivi, ma non fa che siamo fin d'ora tali. Nell'arte potremo guardare al solo prodotto, ma per le opere di virtù convien guardare anche all'operante, se adempia certe condizioni. E per

(1) Il *Bello* è usato qui, come il greco corrispondente καλὸς, in senso morale; lo spiega abbastanza il suo opposto.

dire virtuoso un uomo, non basta che il fatto da lui compiuto sia bello, bisogna ch'ei l'abbia compiuto con conoscenza, con deliberazione, e con animo non facilmente mutabile, con animo disposto cioè ad agir sempre nello stesso modo quando pure sorgessero ostacoli. Anche nelle arti veramente si richiede la conoscenza di ciò che si fa, ma alle altre condizioni non si bada; mentre il conoscere, da solo, poco o nulla importa nelle virtù. Qui invero è la costante ripetizione degli atti che dà il vantaggio; perchè il savio non dee soltanto operare cose rette, ma ancora dee operarle saggiamente. È coll'operar bene adunque che si diventa virtuosi. E chi si accontenta dei precetti o dei raziocinî senza le azioni, somiglia molto al malato che ascolta il medico con attenzione, ma non fa alcune delle cure prescritte [1].

V. La virtù ci appare, per quel che abbiamo detto, un abito dello spirito; e che tale ella sia ci verrà pur confermato, se consideriamo che tra le cose della psiche ella non può essere nè una commozione nè una potenza. Per le commozioni l'uomo non è stimato nè disprezzato, poichè si provano senza preelezione; per le potenze abbiamo la sola possibilità di agire o di patire, e per la sola possibilità non diamo lode nè biasimo; di più le potenze son date da natura, mentre abbiam detto che non s'è per natura buoni o cattivi [2]. È per gli abiti invece, che noi ci comportiamo bene o male negli affetti e

---

(1) Ben a ragione cominciava il capo II del libro secondo, dicendo non esser questo un trattato speculativo. Qui troviamo implicitamente somministrato un grande precetto pedagogico.

(2) Avrebbe forse Aristotele modificata la sua opinione se al suo tempo si fossero fatti, come oggi, degli studî sulla eredità psichica. Nondimeno non è preclusa agli effetti di questa ogni via nella dottrina di Aristotele; si possono computare tra le potenze.

nella loro misura, come appunto per le virtù siamo disposti d'uno o d'altro modo nelle varie azioni.

VI. Si domanda ora qual abito sia la virtù propria dell'uomo. Se virtù in generale è ciò per cui un essere o un organo compie bene l'opera sua, l'abito di cui noi discorriamo sarà quello per cui l'uomo diventa buono e compie bene ciò che è proprio dell'uomo. Or nelle cose umane, come dappertutto, c'è il troppo, il poco, e il giusto mezzo. Qui, si noti, il mezzo assoluto deve distinguersi dal mezzo relativo: poichè ciò che sta bene alla forza d'un atleta, sarebbe eccesso per un novizio della palestra. Questo mezzo, che è relativo alle persone, cerca il saggio in tutte le cose, in tutte le opere. Il giusto mezzo rende perfetti i lavori delle arti [1], quando si dice che non c'è da togliere nè da aggiungere, il che significa appunto che non hanno eccesso nè difetto. E se al mezzo mira ogni artefice, vi tenderà pur la virtù che delle arti è la migliore: dico della virtù etica, poichè nelle azioni e negli affetti si riprovano appunto l'eccesso e il difetto. Commuoversi e agire quando e come conviene, rispetto a persone ed a cose nella debita misura, ecco il *mezzo* ottimo e cercato dalla virtù. Il cammin dritto è unico, mentre peccare si può nel troppo e nel poco, e per molti rispetti; e dacchè la colpa è multiforme, a ragione i Pitagorei ascrissero il male all'indefinito, il bene al definito; e a ragione crediam più difficile il raggiunger la meta che il fuorviare, e molto più difficile il raggiungerla costantemente.

La virtù ci si manifesta pertanto come l'abitudine della volontà che elegge il giusto mezzo relativo, segnato

---

(1) Il testo ha ἐπιστήμη; ma questa voce è talora da Aristotele usata promiscuamente con τέχνη. Puoi vedere in proposito la nota di H. Bonitz alla *Metafisica*, VIII, 2; 1046 *b* 3.

dalla ragione [1]. In confronto a' due vizî dell'eccesso e del difetto essa è medietà, ma rispetto alla perfezione è il sommo. Giova forse aggiungere quest'ultima nota, perchè altri non cerchi il mezzo nell'impudenza, negli omicidî: chè qui si erra sempre, nè fa bisogno considerare il chi e il quando. Nè si cerchi di nuovo la medietà in uno o in altro estremo, e un eccesso dell'eccesso e un difetto del difetto, e neppure se sia mancante o ecceda il medio. Il medio è ottimo, e in certa guisa un estremo esso pure.

VII. Volendo scendere ai particolari possiamo cogli esempî del seguente quadro mostrare, come appunto la virtù stia sempre in mezzo a due vizî contrarî, l'uno dei quali all'altro ha ragione di eccesso a difetto:

Viltà	Coraggio	Temerità
Insensibilità	Temperanza	Sregolatezza
Avarizia	Liberalità	Prodigalità
Lesineria	Magnificenza	Profusione senza gusto
Pusillanimità	Magnanimità	Superbia
Indifferenza agli onori	... . (2)	Ambizione
Fiacchezza	Mitezza	Iracondia
Dissimulazione	Sincerità	Millanteria
Rustichezza	Urbanità	Scurrilità
Scortesia	Amabilità	Piacenteria
Perplessità	Pudore	Sfacciataggine
Malignità	Indignazione	Invidia (3)

(1) Non si tratta di una mediocrità nel bene. E quel che è detto sopra, e quel che segue immediatamente, dichiara abbastanza la cosa. Questa proporzione, di cui i termini sono la persona e il suo modo di agire, è veramente rispetto al bene la cosa migliore che la ragione possa discernere e additare. Rispetto alla perfezione è un estremo; ἀκρότης, dice Aristotele.

(2) Il medio, dice Aristotele, è anonimo, come avverte per altri casi. Qui accade altrettanto per la lingua italiana. Anche noi possiamo dire, con Aristotele che ora lodiamo l'ambizioso, ora lo disapproviamo, perchè usiamo della parola stessa per diversa misura. Sta intanto il fatto che tra il non curare punto gli onori, e il desiderarli troppo, c'è una via di mezzo, quella che intendiamo lodare.

(3) Non è facile il cogliere in quest'ultima distinzione lo stesso

Avremo occasione di parlare poi specificatamente di questi varî abiti, e allora parleremo anche della giustizia, che in ambedue i sensi in cui vien presa è sempre un medio, e delle virtù teoretiche.

VIII. Ora osserviamo in generale che gli estremi si respingono il medio l'un verso l'altro, e che tra loro cade maggior opposizione che tra l'un d'essi e il medio; che in alcuni casi perfino sembrano somigliarsi un estremo ed il medio, come il coraggio e la temerità, e quindi al medio s'oppone meglio qui l'eccesso, là il difetto. Il che avviene per due ragioni, per la comune origine cioè della virtù con quell'estremo, e per l'inclinazione nostra che ci fa più spesso cadere da una parte, onde questa si riguarda come il lato più contrario all'abito buono. Così si spiega perchè alla temperanza contrapponiamo come vizio corrispondente la sregolatezza piuttosto che l'insensibilità.

IX. Ripetiamo che il tenere dappertutto il giusto mezzo è assai difficile. L'indignarsi è di tutti; ma *con chi, quando, perchè, fino a quanto* conviene, non è di tutti. Per queste difficoltà appunto il bene è raro, lodevole e bello. Tuttavia chi voglia raggiungerlo dovrà allontanarsi dal più contrario. E se non si può cogliere il mezzo preciso, procuriamo almeno il minore degli sviamenti; e consideriamo, dal piacere che se ne prova, a quale degli estremi incliniamo di più, per sforzarci verso l'opposto:

---

rapporto che c'è negli altri abiti opposti; ma non importa gran che, tanto più che nemmeno Aristotele ci tiene tanto a questa enumerazione. Le applicazioni della *medietà* potrebbero moltiplicarsi. Qui siamo stati fedeli al numero della Nicomachea, e l'abbiam dato in quadro per brevità, e perchè ce ne credemmo autorizzati in certo modo dal διαγραφῆς del § 1 di questo capo, e dall'esempio dell'Eudemea, lib. II, capo III.

così sarà più probabile riuscire al giusto mezzo. Dappertutto ci conviene star molto in guardia dal piacere, che c'impedisce di diportarci da giudici imparziali e incorruttibili. E bastino questi consigli generali. Imperocchè dei casi singoli non si può giudicare coi ragionamenti; bisogna trovarcisi.

Della libertà del volere.

III.

I. Abbiam veduto richiedersi per la virtù l'intervento della volontà: e tutti sanno che senza questa condizione non si dà ai varî atti dell'uomo biasimo o lode, ma solo perdono o pietà; importa dunque distinguere gli atti volontarî dagl'involontarî. Or involontarî sembrano tosto gli atti compiuti per forza o per ignoranza. E per incominciare dai primi, diciamo coatta l'azione, il cui principio sia esterno, e a cui non contribuisca coll'animo suo chi fa o soffre, come quando un uomo fosse trascinato dal vento. Può cader dubbio, se chi cede alle minaccie d'un tiranno, o chi getta le robe per salvare sè stesso dalla burrasca, faccia azione volontaria: e se si parli in modo assoluto, si deve confessare che nessuno desidera la perdita delle robe o la sottomissione al tiranno, ma nel caso particolare è pur vero che si eleggono certi danni per evitarne altri più gravi; e per tale rispetto l'azione sarà dunque volontaria. Certamente i guai che si sopportano, o le imposizioni a cui ci sottomettiamo, devono misurarsi in ragione d'un fine; chè in alcuni casi il soffrire è bello, in altri vergognoso. E non si può dir coatta l'azione neppure nell'ipotesi contraria, se ci tenti cioè il piacere; chè altrimenti tutte le azioni sarebbero

involontarie; e poi chi fa una cosa per forza, anzichè provar piacere opera con dolore.

Veniamo agli atti involontarî per ignoranza, distinti da quelli testè considerati, che si fanno per forza e che si potrebbero dire atti contro volontà. Per vero anche tra gli atti compiuti per ignoranza ce ne sono in opposizione colla volontà dell'operante, ma altri son compiuti semplicemente senza desiderio di compierli. È da distinguere qui l'operare per vera ignoranza dall'operare per momentanea ignoranza, come accade all'ubbriaco e all'irato. Chè il malvagio ignora anche lui qualche cosa di ciò che dee fare o evitare, nè è per questo meno malvagio. Notisi poi che l'ignoranza, per cui uno può essere scagionato dalla colpa, non è già quella del precetto universale, ma dei particolari dell'azione, a' quali tutti bisogna aver riguardo perchè l'azione sia veramente buona. Bisogna conoscere cioè il soggetto e l'oggetto, in che cosa e per che cosa l'azione si fa, talora anche il mezzo, e lo scopo ulteriore, ed il come. Ignorar tutte queste cose insieme non può veruno, ma basta talora una sola condizione ignorata a rendere involontaria l'azione; come se con un'asta si ferisse un amico, credendo l'asta spuntata, il che sarebbe cagione di dolore allo stesso operante.

Volontarie pertanto ci appaiono quelle azioni, il cui principio è nell'operante, e dato che questi conosca tutte le modalità per cui si loda o censura il fatto. Non escludiamo così dalla classe delle azioni volontarie quelle a cui spinge la collera o un desiderio; chè anche alle azioni belle siamo spinti da un qualche desiderio, da un qualche affetto, e sarebbe ridicolo dire a nostro elogio volontarî gli atti belli, involontarî i colpevoli, mentre vengono dalla causa stessa. Chè anzi qualche volta lo sdegno è necessario e quindi lodevole, e di certe cose, come la

salute e la scienza, dobbiamo nutrire viva e costante la brama. Inoltre, provenga la colpa da errore o da passione, si dee fuggire del pari, e fuggire si può così la collera come il desiderio. Infine gli affetti, se anche ciechi per sè, non appartengono meno all'uomo interiore, e tutte le azioni derivano da essi. Sarebbe strano dunque e sconveniente il giudicare involontario un atto, sol perchè la passione è più manifesta.

II. Veniamo all'intenzione, che forse alla virtù importa più dell'atto esterno. L'intenzione è volontaria senza dubbio, ma la volontà ha un'estensione maggiore; e differiscono anche in ciò, che l'atto della volontà erompe talvolta d'improvviso, non così quello dell'intenzione. Di più, certe cose anche impossibili[1], possono essere desiderate, ma non divenire scopo di azioni rette da una decisione ; e così qualche volta desideriamo cose che non dipendono da noi, senza che operi perciò la volontà d'elezione. Del pari distinguesi l'intenzione dalla brama, dall'impulso; e dall'opinione eziandio ; chè l'opinione potrà essere vera o falsa, ma non ci rende essa buoni o cattivi[2], e poi l'intenzione di raggiungere o fuggire un oggetto si forma in noi dopo un'opinione della cosa, ma non si opina esso raggiungimento o la fuga. Si noti inoltre che l'intenzione cade su beni conosciuti, e l'opinione si forma là dove manca una perfetta conoscenza. Forse entrerà nel dominio dell'intenzione ciò che viene deliberato o premeditato?

(1) Nell'abbreviare il testo abbiamo omesso di tradurre l'ἀθανασία del § 7, per non pregiudicare in verun modo la controversia aperta su questo vocabolo. Ma noi siam d'avviso che si possa e si debba interpretare per immunità dalla morte: altrimenti il luogo sarebbe in troppo forte contrasto colla prudente riservatezza del c. XI del lib. I.

(2) Con queste ed altre parole Aristotele distingue la ragione pratica dalla teoretica; il che ci ricorda quanto fu già detto più sopra, che non è lo stesso cercare la cognizione o cercar la virtù.

In verità, l'intenzione implicando una qualche scelta dell'animo, una qualche preferenza, non la si potrà avere senza l'opera dell'intelletto e del ragionamento [1].

III. Or su quali cose cade la deliberazione? Non, certamente, sulle cose eterne e immutabili, o sulle impossibili a raggiungere: e nemmeno su ciò che per necessità di natura o per altre cause avviene sempre d'un modo, o sempre muta: nè infine sui capricci del caso o sulle azioni umane, di genti straniere e remote. Ci consigliamo e deliberiamo sulle cose operabili da noi, dove è vario il procedimento e l'esito incerto; e nelle più importanti consultiamo anche altri. Nè si guarda al fine ma ai mezzi soltanto. Il fine è già dato dalla natura o dall'arte; e se le vie ad esso son più, si cerca la più facile e bella; se il mezzo è un solo, si cerca il modo di esso, o il mezzo a questo mezzo, e così di seguito fino alla prima cagione che troviamo di avere in nostra mano. Chi delibera, insomma, fa un'analisi, come il geometra sulle sue figure: e ogni consigliarsi è una ricerca, ma non re-

---

(1) Con questi due primi capi e col seguente Aristotele stabilisce la libertà del volere come condizione dell'operare morale. C'è per lui un atto volontario, il quale oltre che ha il suo principio in noi, dipende ancora da noi per il giudizio, che colla nostra mente facciamo delle circostanze in cui l'atto si compie. Mira apertamente ad affermar ciò tutto l'esame fatto intorno alla deliberazione e alla scelta, esame che (come ben dice il Ferri nelle sue Note alla recente edizione del Compendio dello Zanotti) si può ritenere come la fonte di tutta la posteriore psicologia delle volontà. Eppure Francesco Maria Zanotti nel *Compendio della Filosofia Morale dei Peripatetici,* II, V, metteva in dubbio che dallo Stagirita si sia richiesta la libertà delle azioni come condizione della loro moralità. Da che proveniva il dubbio? In parte dalla difficoltà che additiamo nella prossima nota intorno al fine, in parte dal differente linguaggio che adoperiamo noi moderni in confronto di Aristotele. I concetti distinti di volontà semplice, volontà

ciprocamente. Se la ricerca mena all' impossibile, si rinunzia al desiderio, nel caso contrario si agisce: e possibile diciamo ciò che si effettua da noi o da' nostri amici, chè anche per questi il principio dell' azione l' abbiamo in certo modo in noi. Si cessa naturalmente la ricerca, quando s'abbia ricondotto il principio dell'azione a sè, alla facoltà direttrice: e comincia l'agire deliberato, l'agire con intenzione. Sicchè la volontà libera, la volontà d'elezione, si riferisce all'oggetto stesso, su cui ci consigliamo, e del nostro consigliarci è anzi la conclusione: un atto cioè di volontà deliberata su cose in nostro potere.

IV. La libera scelta cade adunque sui mezzi; ma pur mirando ad un fine. Qual è ora questo fine? Chi lo dice il *bene* vero, chi lo dice *ciò che appare bene*. Per i primi non sarebbe volontà quella di chi si decide per il male; per i secondi non ci sarebbe nulla di desiderato assolutamente, ma si vorrebbero cose diverse, e perfino contrarie. Il vero sta forse quì, che il bene è voluto per natura da tutti, ma da ciascuno poi in particolare quello

---

d'elezione, volontà libera, forse nella mente di Aristotele non si disegnavano chiari o allo stesso modo che in noi. E poichè la cognizione è distinzione, il tempo e l'opera della Scolastica hanno giovato portando le distinzioni anche qui. Certamente la βούλησις non corrisponde interamente al nostro atto di volontà, come nè la προαίρεσις alla libertà. Nella βούλησις ad esempio entrano anche semplici desiderî, chè di essi pure è il principio in noi, e altre volte vi sembrano compresi anche gli atti veramente liberi. E certamente i desiderî spirituali non potrebbero entrare in quella considerazione del capo II, 5, dove è detto: προαιρέσει μὲν ἐπιθυμία ἐναντιοῦται, ἐπιθυμίᾳ δ'ἐπιθυμία δ'οὔ. I vocaboli greci di Aristotele insomma non si possono tradurre sempre colla medesima voce italiana, e libertà di variare ci siam presa specialmente per il capo 3, senza, almeno crediamo, alterarne lo spirito. Se all'uso diverso dei vocaboli avesse badato di più il Barthélemy, non avrebbe sbagliata la nota al passo testè citato.

che a lui sembra bene: e sembrerà tale all' uomo virtuoso ciò che è buono realmente, al dappoco un altro oggetto qualsiasi. Così appunto ai corpi sani e forti approdano le cose davvero salubri, ai malati anche altre. Per ogni stato, per ogni abito, si danno cose particolari grate a quello stato. Ma il virtuoso ha in sè per certa guisa la misura del vero; mentre il dappoco erra a cagion del piacere, che gli par bene, anche non essendolo: onde corre al piacere e fugge il dolore, quasi piacere e bene, dolore e male, si equivalessero.

V. Se le virtù si manifestano nelle azioni che si fanno per un fine con libera scelta, e se stanno in noi le azioni, anche la bontà e la malvagità dipendono da noi. Il dir nessuno volontariamente malvagio, nessuno felice suo malgrado, è in parte falso, in parte vero: nessuno per fermo è beato contro sua voglia, ma la malvagità è volontaria. O si dubiterà che l'uomo sia signore delle proprie azioni? A qual altro principio ascriverle se non a un potere dell'animo? E l'opinione pubblica e i legislatori, e gli onori che si assegnano e le pene che s'infliggono, non provano abbastanza il nostro giudizio? Certamente nessuno c'inviterebbe a operar ciò che non fosse in nostro potere, come nessuno ci persuade di non sentire il caldo, quando si ha caldo, di non sentire la fame quando si ha fame. E all'incontro nelle azioni umane castigano anche l'ignoranza, se è frutto di colpa, quando per esempio proviene da ubbriachezza o da negligenza.

Non giova opporre che, quando uno trascura i suoi doveri, ciò è necessaria conseguenza del suo carattere; perchè d'aver quel carattere è egli colpevole. Se l'è formato da sè, come si diviene intemperanti frequentando i conviti, ingiusti operando male. Gli atti ripetuti formano il carattere, e ignorarlo è da insensato. Pertanto chi opera le cose per cui si diviene ingiusti, non igno-

rando ciò, costui diviene ingiusto volontariamente. Si sa, più tardi non potrà più, anche volendo, cessare d'essere ingiusto. L'ammalato per intemperanza poteva bene prima non ammalare, obbedendo i medici, ma adesso è forza che si goda la sua malattia: chi ha scagliato un sasso non può più riprenderlo, sta bene, ma era in lui la facoltà di non scagliarlo. Volontarî sono perfino certi vizî corporei, se effetti di trascuranza o di abusi; e questi biasimiamo, mentre non si fa rimprovero ai difettosi per natura. Così anche dei vizî dell'anima, se hanno il biasimo generale, converrà ammettere che sono opera nostra.

A questo punto odo proporre un dubbio: « se tende ciascuno a ciò che a lui par bene, dipendono forse da noi anche le apparenze, per essere poi imputabili delle azioni che facciamo in vista di quel fine? » E si risponde affermando. La natura del fine a cui mira ciascuno dipende dall' indole e dal carattere dell' uomo; e poichè forma ciascuno da sè, come abbiamo veduto, i proprî abiti, sarà pur causa egli stesso in qualche modo dell'apparirgli buono questo o quel fine. Altrimenti nessuno sarebbe imputabile del male che fa, poichè tutti commetterebbero il male per ignoranza del fine. Certamente vi è un desiderio del fine non eleggibile, ma ingenito; e bennato è colui nel quale il desiderio è ingenerato bello: nella sua natura c'è l' ottima delle disposizioni. Ma se in questo apparire del fine fosse la causa di tutte le azioni, in che mai differirebbe il buono dal cattivo in quanto a libertà di volere? Il virtuoso e il malvagio sarebbero tali fatalmente. Senonchè forse non dipende solo dalla natura e dal temperamento, che il fine appaia di questo o di quel modo, sì anche dalle azioni che l'uomo viene compiendo e dagli abiti che acquista. E posto ancora che il fine fosse dato interamente, il principio delle azioni è sempre in noi, e del formare gli abiti nostri

siamo almeno concause [1]. Virtù e vizî son dunque a ogni modo volontarî.

È bensì da avvertire che non sono ugualmente liberi gli abiti e le azioni; queste sono sempre in poter nostro, ma gli abiti lo sono interamente solo dapprincipio. Non possiamo ora prevedere gli effetti dell'abitudine che si contrae, nè ci sarà facile poi il resisterle, come potremmo ora astenerci dall'azione singola. Allo stesso modo come se si cada per propria colpa in qualche malattia; era sì in nostro potere l'evitarla, ma una volta colpiti, non ne arresteremo il corso a nostro piacere.

Delle virtù etiche particolari.

III.

VI. Fu accennato che il *Coraggio* è medio tra paura e temerità. Ciò non significa che il coraggioso sia forte contro tutte le cose: è bello anzi il temerne taluna, ad esempio il disonore; e se chiamano talvolta forte lo sfrontato, gli è per una simiglianza apparente. Forse conviene

(1) Questo capo rende alquanto incerto il risultato definitivo della questione. Le azioni, di cui è qui detto, che formano gli abiti, non si potran dire coatte, sta bene, ma sono senza dubbio determinate dalle disposizioni naturali o dall'educazione. Aristotele non ammette indifferenza per il fine, nè quindi il libero arbitrio nel senso della Scolastica. Vale per lui il determinismo interiore, col quale ora sembra negare che possa porsi altro fine da quello che il temperamento e l'educazione ci propongono, ora sembra concedere che alle inclinazioni si possa contrastare da noi. Nel primo caso la libertà di scelta è negata rispetto al fine, nel secondo solo limitata. Noi moderni diremmo in questo secondo caso che la libertà sorge quando sorge in noi il concetto del dovere, ed è conflitto tra il bene interessato e il bene disinteressato.

non temere tutto ciò che non derivi da vizio o da noi stessi, e nemmen le battaglie. Ma non siamo vili se temiamo gl'insulti per la nostra famiglia, come non siamo valorosi se tolleriamo le battiture. Tanto più è poi il coraggio virtù, quanto mostrasi intorno alle più gravi tra le cose temibili, per esempio nei pericoli mortali, sovratutto sul campo di battaglia. Anche in mare nondimeno, e nelle malattie, è intrepido il valoroso. Non certo al modo dei marinai: questi potrebbero per la loro pratica rincorarsi, anche là dove il forte, disperando, s'angustiasse di un' umile fine. Chè il coraggio si spiega, quando giovi a qualche cosa il valore.

VII. Veramente terribili sono i pericoli che sorpassano la natura umana: fra gli altri, ce ne sono di più e di meno temibili. Ora il coraggioso temerà anche lui qualche

---

Ma nè Aristotele nè il suo tempo avevano a lor disposizione tante sottili distinzioni di linguaggio. Tuttavia mi pare che, pur riconosciuta la difficoltà d'una dimostrazione, il capo V accetti come un fatto, che la volontà contribuisce anche alla posizione del fine: è legge di natura che ogni volere tenda al bene, ma che questo fine sia un bene reale o fallace, dipende in parte da quello che noi chiameremmo il temperamento, e in parte dalle abitudini che acquistiamo. E qui entra come nuova determinazione l'opera educatrice, la cui efficacia fu già riconosciuta nel primo libro e nel secondo, ed è oggetto di particolare studio nella Politica. Certamente oggi bisognerebbe spingere più oltre l'esame, ma, in fondo, le ragioni e le obbiezioni principali delle dispute odierne ci sono qui tutte, almeno in germe. Ad una soluzione dimostrativa e perfetta del problema, ripeto, non si arriva; ma conviene anche considerare che il problema è d'ordine metafisico, e che in un trattato di Morale la libertà si può ammettere come un presupposto, ciò che forse voleva Aristotele, dandosi piuttosto a ricercare quali sono le azioni nostre che si debbono tenere libere; al che è fatta abbastanza ampia risposta. Rimane a vedere, e vedremo a suo luogo, fino a quanto la libertà del volere sia conciliabile colle altre dottrine del nostro filosofo.

cosa, i pericoli cioè veramente temibili; e li temerà quando e nella misura che convenga. Pure il suo valore egli spiegherà dove e quanto convenga, e la sua resistenza sarà per amore del Bello. Il mancare affatto di paura è una specie di demenza, quando non si temono nè i tremuoti nè le burrasche. V'è poi l'eccesso di coraggio che dicesi temerità. Sebbene il temerario sia piuttosto simulator di valore, e nello stesso tempo vile: chè, avanzato, non sa sostenere sino alla fine il cimento. L'eccedere dall'altro lato nel timore, è viltà. Il vile dispera, il coraggioso confida: il temerario s'avventa nei pericoli, ma poi si ritira, il coraggioso persiste tranquillo. Il coraggioso, come abbiam detto, elegge o sopporta i pericoli per amore del bello o per fuggire il disonore; onde è viltà e non coraggio, il darsi la morte per sottrarsi alla miseria o ai dolori.

VIII. Il vero coraggio è questo, di cui abbiam parlato; e tuttavia si considerano come coraggiosi anche altri modi di diportarsi, simiglianti ad esso, ma che non hanno a stimolo l'amore del Bello soltanto. E sono cinque questi modi di coraggio diversi dal vero: 1° Alcune volte i cittadini affrontano il pericolo, perchè altrimenti incorrerebbero nelle pene della legge o nel biasimo pubblico. 2° L'esperienza, la pratica, insegna tali cose, che chi vi è abile, ha sugli altri il vantaggio di un armato contro inermi. Chi ha questo ardire non si può chiamare coraggioso veramente, perchè fuggirebbe dinnanzi a un cimento nuovo, o al pericolo cresciuto. 3° Si fa un valore della collera, ma anche le bestie provan la collera. Certamente per essa si sfidano i pericoli, ma nei prodi davvero, opera insieme anche l'amore del bello. L'andare incontro al pericolo ciecamente non è coraggio, se no sarebbero virtuosi gli asini affamati; e gli adulteri. Invero nel coraggio dell'ira opera di più la natura; onde

se rimanesse posto alla riflessione e alla libera scelta, sarebbe, quello dell'ira, vero valore. Ma invece l'irato opera vinto dal dolore, e cerca il piacere della vendetta; è battagliero, non forte, e combatte non per il bene, ma per passione. 4° Anche dà ardire la fiducia che viene dall'aver superati molti pericoli, o da un'esaltazione passeggiera come nell'ubbriachezza; ma i valorosi di questa fatta fuggono, se le cose non vanno a seconda. Il valoroso davvero continua a lottare, perchè stima bello il fare così; e mostra il suo coraggio massimamente nei pericoli improvvisi, poichè contro questi occorre di preferenza la forza dell' abito. 5° Infine sembran talora coraggiosi gl'ignoranti, per una fiducia anche meno giustificata di quelli che abbiamo testè considerati; ma quando costoro veggano o sospettino la realtà delle cose, l'ardimento si muta in terrore e in diserzione.

IX. Il coraggio versa pertanto intorno alle cose temibili, e costa qualche dolore; onde si loda a ragione. Il fine è piacevole sì, ma è offuscato dalle difficoltà presenti: ai lottatori, per esempio, arride la speranza d'una corona, e per essa sopportano i colpi, che recan molestia anche a loro, se pur sono di carne. Così è rispetto alle ferite e alla morte, a cui tragga il vero valore. Quanto uno sia più virtuoso e quindi felice, tanto più gli dorrà di morire; e tuttavia preferirà alla vita il ben diportarsi in guerra; nel dolore appunto ch'ei prova, per conoscere ciò che perde, meglio spiegando il suo valore. Per fermo, non tutte le virtù danno piacere de' loro atti, oltre quello che viene dallo scopo raggiunto.

X. La *Temperanza*, come fu indicato, è medietà rispetto ai piaceri e ai dolori, sebbene s'aggiri di preferenza intorno ai piaceri; e precisamente intorno a quelli dei piaceri corporei, di cui godono anche i bruti e che sembrano perciò asservire ed imbestialir l'uomo: sono i pia-

ceri del gusto e del tatto, di questo sovratutto [1]. È il tatto il più comune dei sensi, e non è bello il cercarne i piaceri, se ne eccettui i più liberali, quelli cioè che si provano nei ginnasî per il riscaldarsi e per gli esercizî. XI. In genere però, negli appetiti comuni a tutti gli uomini si pecca perchè si eccede nella misura, in quelli invece, che sono come un'aggiunta diversa nei diversi individui, si pecca e nella misura e nell'oggetto e nel modo.

Se guardiamo la cosa dal lato dei dolori corrispondenti, intemperante è chi si affligge troppo per l'assenza dei piaceri. Che non si addolorino affatto delle privazioni, o che si rallegrino men del conveniente per i piaceri, non ne nascono; tuttavia, questa, se si desse, sarebbe una specie d'insensibilità, sarebbe l'estremo per difetto, senza proprio nome. Tra questa insensibilità e la sregolatezza, il temperante tiene il giusto mezzo: non gusta certi piaceri, anzi vi repugnerebbe, nè gusta gli altri con troppo trasporto; non s'affligge troppo della privazione, nè trasmoda nel desiderio, nè fa voti intempestivi. Egli ricerca moderatamente, e quando e come conviene, i piaceri che contribuiscono alla salute e al benessere; accoglie anche gli altri, che non nuociano a questi, e che non sieno nè sconvenienti, nè superiori alle sue fortune. Facendo altrimenti, mostrerebbe di apprezzare i piaceri più di quanto valgono; il che non è del saggio.

XII. L'intemperanza è più volontaria e quindi più biasimevole della viltà. I terrori scompigliano la natura di

(1) Il capo intero è molto abbreviato; qui il testo, dicendo che gli intemperanti, anche quando mangiano e bevono cercano il piacere del tatto più che del gusto, reca la frase δι' ἁφῆς, che alcuni traducono come se si trattasse di vero tatto. A noi pare che si debba invece intendere *di contatto,* come effetto dell'empimento dello stomaco. La avvertenza non porta alcuna alterazione al significato generale del brano.

chi li prova, il piacere non già, chè anzi è voluto. Nella viltà tutto non dipende da noi, chè anzi sembra sovente che si sia quasi violentati, in onta al disonore che pur si teme. Al contrario, nell'intemperanza ci muove proprio il desiderio, sebbene non sia l'intemperanza l'oggetto desiderato.

Noi applichiamo talvolta il nome d'intemperanza anche agli errori dei fanciulli, e non a torto, perchè desiderî e fanciulli hanno ugualmente bisogno di freno, e i fanciulli specialmente si lascian trarre dai desiderî. Or, senza un freno la brama diverrà insaziabile, crescendo coll'esercizio, sino a sconvolgere la ragione; mentre è la facoltà appetitiva che deve obbedire alla ragione, come il fanciullo al pedagogo. La ragione e i desiderî avranno a scopo concorde il bello, e il temperante bramerà ciò che deve, e come e quando convenga.

IV.

I. Passiamo alla *Liberalità*, che è un giusto mezzo di contenersi rispetto alle ricchezze, dicendo ricchezza tutto ciò, il cui valore può rappresentarsi con danaro. Gli estremi tra cui essa intercede diconsi avarizia e prodigalità. Quando parlasi di buon uso delle ricchezze, intendesi il darle e lo spenderle, non il custodirle; onde è più proprio del liberale il dare a cui conviene, che non il solo prendere d'onde conviene, perchè spetta alla virtù il far cose belle piuttostochè il solo astenersi dalle turpi. Il liberale donerà per amore dell'onesto, a chi, e quanto, e quando conviene, e donerà con piacere: chi doni per diversa causa, o a malincuore, non merita lode di liberalità. Nè è decoroso il pigliare le ricchezze senza badare da quali fonti provengano, o il chiedere facilmente,

o il lasciarsi vincere nei benefizî. Nessuna di queste cose adunque farà il liberale. Egli curerà le sue sostanze non per sè stesse, ma per avere di che beneficare; e non darà a chiunque capiti. Se pur gli avvenga di spendere oltre il dovere, se ne affliggerà moderatamente, e si dorrà piuttosto delle spese non fatte che delle troppe. Del resto la liberalità si deve giudicare proporzionatamente alle sostanze; già, essa non consiste nel molto dare, bensì nell'abito; e poi può esser più liberale chi dà meno, quando attinge da minor patrimonio.

Il prodigo eccede, relativamente a' suoi possessi, nel dare e nel non ricevere. Al contrario, l'avaro è scarso nel dare, ed eccede nel prendere. Son questi i due estremi, viziosi; ma il prodigo è miglior dell'avaro. L'età e il difetto delle sostanze trarranno il prodigo verso il mezzo; e poi non è il suo un eccesso ignobile, ma piuttosto di uomo semplice, e giova a molti, mentre l'avarizia non giova ad alcuno, nemmeno a sè. Chi scialacqua però è talvolta costretto a prendere anche di là dove non converrebbe, e per questo aspetto diventa illiberale e forse anco rapace. Inoltre non ha regola nei doni, e talora spende troppo per i piaceri, onde meriterebbe perfino il nome d'intemperante. Questi vizî del prodigo son tuttavia correggibili, ed egli potrebbe, pentito, venire al giusto mezzo. Inguaribile invece si può dir l'avarizia, perchè per natura s'inclina più ad essa, e l'impotenza e la vecchiaia l'accrescono. Si presenta l'avarizia sotto molti e diversi aspetti. Molti uomini difettan solo nel dare, come i parchi, i taccagni; o per decoro o per scrupolo o magari per paura, non appetiscon l'altrui. Altri eccedono invece nel prendere, come i lenoni e gli usurai, che per piccolo guadagno sopportano perfino gl'insulti, o come i tiranni che saccheggiano città e spogliano templi, il che veramente piuttosto che avarizia dicesi empietà.

Infine ci son di coloro che difettano nel dare e insieme eccedono nel prendere. — Come si suol fare dai più, sembra meglio opporre alla liberalità l'avarizia, essendo questa un male maggiore e più frequente del prodigare. Giuocatori, ladri, predoni, sono varietà degli avari, inclini alle brighe e ai turpi guadagni, sordidi tutti e biasimevoli.

II. Anche la *Magnificenza* versa intorno alle ricchezze, senonchè riguarda solo il modo di spenderle, e qui supera la stessa liberalità: è uno spendere decoroso, con grandezza proporzionata allo spenditore e allo scopo, in cose nobili. Onde chi è magnifico è anche liberale, ma non ogni liberale è anche magnifico. Rispetto a questo medio il difetto è meschinità, e l'eccesso profusione senza gusto. Nelle sue spese, grandi e decorose, e in cui l'opera e la spesa son degne l'una dell'altra, il magnifico si diporta così per amore del Bello, e per esso spende volentieri e largamente. Egli bada più che l'opera sia degna, che non quanto costi; chè non è lo stesso per lui il valore della materia e il valore dell'arte. Con pari prezzo del liberale, egli saprà ottenere opera più splendida. Onorifiche reputa le spese fatte per statue, per processioni, per allestimenti di cori o di triremi, per convitar la città. Di quelle private cura le spese che si fanno solo una volta, come le nozze, o quelle a cui si interessa la città, come nell'ospitare stranieri. Insomma, egli non spende per sè ma per tutti. Addobba la casa in proporzione alle sostanze, e cura le opere più durature, che son le più belle. Egli sa anche bene, che non s'addicono le stesse cose agli dei e agli uomini, nei templi e nelle tombe, e che il grande sta nell'oggetto, non nella spesa. Il magnifico è grande in un dato genere di cose; diviene magnificentissimo, se è grande in un genere grande.

Conviene senza dubbio aver riguardo alle sostanze di chi spende. Un povero non sarà perciò mai magnifico, e il tentarlo per lui sarebbe stolto, dacchè la virtù sta nell'operar rettamente e secondo s'addice. La magnificenza si conviene a coloro che uniscono ricchezza e dignità. Chi vuol brillare contro convenienza, eccede, e dicesi fastoso. Il fastoso consuma molto in cose dappoco, e poco dove converrebbe di più; vuol far mostra di ricchezza, non opera per nobile scopo. All'opposto estremo sta chi lesinando manca al bello, fors'anco dopo avere speso moltissimo, perchè indugia, e cerca di spendere meno, e rimpiange l'impresa, e teme per tutto di far cosa maggiore. Tali due estremi son certamente vizî; non però troppo gravi, poichè non danneggiano altrui.

III. Che la *Magnanimità* stia in cose grandi lo dice lo stesso nome. Magnanimo è colui che si stima degno di grandi distinzioni, essendolo davvero; chi, senza essere, si stimasse tale, apparirà stolto; e chi, essendo degno di stima minore, tale si giudichi, sarà saggio, ma non magnanimo. La magnanimità sta solo nella grandezza vera, come d'un corpo grande abbisogna la bellezza: i piccoli saranno proporzionati, graziosi, non belli. Come chi si stima dappiù di quel che vale è superbo, o a dirittura vano, così è pusillanime chi si stima degno di minor lode di quanto vale. Ben si vede che tra i due opposti il magnanimo è il mezzo, dacchè egli solo si giudica, come conviene, giusta il suo vero valore. Il magnanimo d'una sola cosa va in cerca, di ciò che si tributa agli dei e alle persone in dignità, di ciò che si dà in premio alle azioni belle, dell'onore: e quand'egli meriti onori grandissimi, è anche ottimo. Sicchè par propria di chi è veramente magnanimo l'eccellenza in ciascuna virtù; come pensarlo tale, se fosse vile, o ingiusto, o solo non virtuoso? Egli riuscirebbe piuttosto ridicolo. Del resto,

per che mai commetterebbe egli ingiustizia, se nulla pregia fuorchè gli onori? La magnanimità è dunque quasi ornamento e fastigio delle virtù; essa le fa tutte maggiori, ma senza loro non è.

Il magnanimo si compiace dei grandi onori che gli vengano dai buoni, ma se ne compiace moderatamente, come chi sa che non si dà onore sufficiente per la virtù perfetta, e tuttavia accetta l'offerta, di cui non gli si può fare una maggiore. Non tiene conto però degli onori delle persone dappoco, e nemmeno degli sfregi, che non gli son fatti a ragione. Nelle ricchezze, nel potere, in ogni cosa della fortuna, si comporterà moderatamente, non avendo trasporti nemmen per l'onore, che pure a tutte le altre cose sta sopra. Onde i magnanimi sembrano essere alteri e sprezzatori. Ma anche in questo loro sprezzo giudicano essi rettamente. La virtù del magnanimo lo ritrae dai piccoli pericoli, dove sia poco l'onor da acquistare, e lo spinge invece tra i grandi: egli è trascurante della vita, stimando poco per sè stessa anche la vita. È disposto al beneficio, non così a lasciarsi beneficare: chè anzi dei benefizî ricevuti sembra ricordarsi a malincuore, finchè non li abbia ricambiati ad usura, mal sopportando di essere in qualsivoglia cosa superato. Si studia d'aver quanto meno bisogno degli altri, e viene a gara soltanto coi grandi, chè reputa, a ragione, cosa grossolana il sopraffare i piccoli, come il far pompa di forza tra i deboli. Amico, o nemico, ei si dichiara scopertamente; ed è franco nel suo disprezzo, e sempre apertamente verace, tranne ove parli con ironia; usando egli inverso i più dell'ironia. Non sa dedicarsi se non a liberi affetti, e non è punto facile alla meraviglia, e all'ammirazione, e nemmeno agli odî, chè anzi dimentica presto. Parla poco di sè e degli altri, poco curando biasimi e lodi. Nelle cose necessarie e comuni, non è pretensioso nè difficile

ad accontentare. Cura piuttosto le cose belle e infruttifere, che non le fruttifere, ciò che più conviene ad uomo già bastante a sè stesso. Ha lento l'incesso, grave la voce, pensato il discorso.

Le buone fortune, mettendo l'uomo in maggiore evidenza, e tutto ciò che eccelle essendo onorevole, sembrano conferire anch'esse alla magnanimità. Ma il buono soltanto è veramente degno di onore. Se questi possegga anche le fortune, tanto meglio: sarà maggiormente stimato. Ma chi possegga i beni senza virtù non venga detto magnanimo: egli sarà piuttosto superbo e insultatore. — Il pusillanime è in certa guisa timoroso, e torna di danno a sè stesso, e l'orgoglioso va incontro colla sua stoltezza al pericolo di essere scornato; ma l'uno e l'altro, errando, non si può dire infine che faccian male agli altri. E dei due estremi il più comune, e quello che perciò più ragionevolmente si contrappone alla magnanimità, è la pochezza d'animo.

IV. Come nei capi antecedenti si mise accanto alla liberalità la magnificenza, così parrebbe dovesse esserci qui un'altra virtù collaterale alla magnanimità, che ci disponesse bene nelle cose mediocri e nelle piccole. Ed appunto c'è una medietà nel *Desiderio degli onori*, e ci sono i due estremi. Biasimiamo infatti e chi troppo li agogna, e chi non se ne cura affatto, l'uno come ambizioso, l'altro come negligente delle cose belle. Se si bada alle parole, sembra che or si lodi, or si biasimi l'ambizione. Evidentemente c'è nei diversi casi distinzione di grado, e lo scambio succede per non avere il mezzo un suo proprio nome, sebbene il mezzo soltanto intendiamo lodare. Per questa mancanza d'un nome, si contrappongono meglio i due estremi, ambizione e indifferenza [1].

(1) Com'è facile accorgersi, il difetto d'un nome e la promiscuità

V. La *Mitezza* piega al difetto, quanto alla misura della collera; e la trattiamo come mezzo, perchè anche qui il mezzo manca di nome appropriato. Essa permette l'adirarsi per certe cose, entro certi limiti di modo e di tempo; del resto non anela vendetta, ed è piuttosto pronta al perdono. L'eccesso rispetto a questo medio sarà la facilità alle ire, l'iracondia, e il difetto la fiacchezza. Anche la fiacchezza va biasimata, perchè il non risentir i di certe offese è da vile. L'eccesso può aversi per più riguardi. I facili all'ira montano presto, ma han di buono che smettono anche presto: rendono subito la pariglia e poi s'acquetano. I collerici s'adirano presto, ed eccedono per ogni cosa. I biliosi son difficili a quetare, protraggono l'ira, covano la vendetta: senza questa sentono un peso; e intanto non si possono dissuadere, perchè non è collera manifesta la loro, e riescono così molestissimi a sè e agli amici. Di solito contrapponiamo alla mitezza l'eccesso dell'ira, perchè l'uomo inclina a vendicarsi oltre la misura: ma se guardiamo alla convivenza, gli accattabrighe son peggiori degl'iracondi.

VI. Nelle compagnie e nelle conversazioni ci sono i piacentieri, e i molesti o gli oppositori. Costoro tutti hanno abiti biasimevoli, e si loda invece l'*amabilità*,[1] che fa buon viso a cui e come conviene. Per essa si ascoltano le cose convenientemente, e si è ben disposti coi noti e

---

dell'altro s'ha anche nella lingua italiana; onde fu possibile la traduzione esatta del pensiero di Aristotele; e vale anche per noi la sua osservazione filologica.

(1) Il testo non le dà proprio nome, anzi dice che qui il medio è anonimo; ma aggiunge subito che somiglia all'amicizia, perchè infatti l'amico dabbene si comporta con quest'abito, e che ne differisce solo in quanto non fa bisogno d'un amor caldo delle persone: si tratta amabilmente, perchè si è fatti per natura così, e si tratta amabilmente con tutti. Anonima è per Aristotele anche la virtù del capo seguente.

cogli ignoti, salvo il grado diverso; per essa si sta bene
nelle società, e si cerca di porger diletto col bello e col-
l'utile. Ben si respingono i piaceri sconvenienti, e si pre-
ferisce dar della pena coll'opposizione piuttosto che ar-
recar danni maggiori o disonore, massime se il danno
fosse grave, e la molestia dell'opposizione lieve. Chi pos-
siede l'amabilità, gradua sì il merito e il valore dei co-
noscenti e degli ignoti, dando a ciascuno ciò che gli
spetta, ma procura di non spiacere a veruno, e cerca
per tutti i maggiori piaceri e le molestie minori. Il pia-
centiere eccede per voler sempre piacere, e se lo fa per
interesse dicesi adulatore. L'opposto estremo, che dà uggia
a tutti, è il fastidioso.

VII. Parliamo ora del vero e del falso nei discorsi e
nelle azioni. Il millantatore s'attribuisce nobili fatti, o
superiori al vero o che non esistono affatto. Chi dissimula
invece, o sconfessa o attenua i fatti che realmente sono.
Media tra i due, la *Sincerità* dice quello, e il tanto,
che è. In ciascun caso si può avere uno scopo o nes-
suno; e se nessuno, l'uomo allora parla e opera secondo
il carattere suo. La menzogna è vile, bella la veracità:
e delle due specie di bugiardi più biasimevole è il mil-
lantatore. Ben si vede che non parliamo qui di verità di
tesi discusse, nè di verità di giudici (queste saranno con-
siderate altrove), ma dell'abito di parlare sinceramente
anche nelle cose meno importanti. Senza dubbio, il sin-
cero si guarderà tanto più dalle bugie nelle cose gravi,
e si diporterà in ogni discorso lodevolmente. Chi poi
finge maggiori le cose, ma senza uno scopo, è piuttosto
leggero che cattivo; e del resto è men biasimevole se
lo fa per amor di gloria, che se per amor di danaro. Chi
attenua invece le cose, non lo fa d'ordinario se non per
fuggire l'esagerazione, e rifiuta gli onori, come Socrate.
L'ironia nelle cose non molto manifeste riesce talvolta

graziosa: ma il simulare per tutto, anche nelle cose più note, è una spregevole furfanteria. Al sincero, come peggior degli estremi si suol contrapporre il millantatore; e va bene. Ma si avverta che alle volte anche nel troppo riserbo c'è millanteria, come in chi affetta vesti e costumi spartani.

VIII. L'*Urbanità* è quell'abito, per cui ci comportiamo bene nei momenti di riposo e negli scherzi tra compagni. Si può eccedere nella voglia di ridere, tanto da non badare se il motteggio ferisce o è indecoroso, e allora si è grossolani o scurrili; si può al contrario rifuggire da ogni sollazzo, e si dà nella rustichezza. I ben educati si sollazzano moderatamente, e cogli atteggiamenti esterni mostrano il loro buon costume, come il valore del corpo mostrasi nei movimenti: hanno belle maniere; e negli scherzi e nei frizzi si dipartono dalla volgarità, quanto la nuova commedia si discosta dall'antica [1]. E come san dire, così sanno del pari accogliere i motteggi a loro diretti, nè passano mai dallo scherzo all'insulto. Forse sarebbe convenuto che le leggi limitassero i motteggi, come vietano le villanie; ma l'uomo dabbene si diporterà come se queste leggi ci fossero. L'urbanità pertanto gratifica gli animi, essendo anche il riso necessario nella vita; ma lo scurrile o annoia od offende, e il rustico riesce a tutti uggioso.

IX. Il *Pudore* è forse piuttosto un sentimento che un abito, e si svolge quasi nello stesso modo che la paura.

(1) Le più antiche commedie, lo dice Aristotele ed è confermato dalla storia, provocavano al riso col parlare turpe; le più moderne colla ironia e colle allusioni. Noi possiamo anche aggiungere che ci fu di mezzo una legge che ridusse la libertà dei commediografi. Del resto la differenza accennata da Aristotele, si può rilevare anche tra le Nubi e il Pluto di Aristofane, quelle satira aperta, questo allusione.

L'età, a cui meglio s'addice questo sentimento è la giovinezza: chè i giovani vivendo secondo passione, ne sbaglierebbero molte, se non fossero trattenuti dal pudore. Non loderemmo del pari il vecchio che arrossisce, se pure è vero che il rossore nasce dalle brutte azioni; chè il vecchio deve conoscerle e astenersene. Il pudore tuttavia è buono in questo senso, che mostra vergogna del male fatto; e la spudoratezza è cosa vile. Ma in qualunque modo, la vergogna d'aver fatto il male, non è essa una virtù: come non lo è la continenza, di cui parleremo più avanti.

Della Giustizia.

V.

I. L'abito di operar cose giuste, è anch'esso una medietà. Ma poichè si parla di giustizia in più sensi, e accade altrettanto degli estremi, ingiusti, conviene cominciar dal distinguere questi varî aspetti della giustizia e trattarne partitamente; quanto agli estremi contrarî di una virtù stessa, si studiano essi con una scienza medesima, perchè provengono dalla potenza medesima. Il primo e più generale significato della parola Giustizia è di obbedienza alle leggi, di ugualità. Ma poichè chi viola le leggi, o l'ugualità, lo fa per una qualche avidità di guadagno, sia pure ch'egli s'inganni e veda un guadagno dove guadagno vero non c'è, perciò si usa il nome d'ingiustizia in senso più stretto, riferendosi a vantaggi non ottenuti rettamente. Le leggi comandando non solo la rettitudine negli acquisti, sì ancora la fortezza e la saggezza, nel suo senso più largo si può dire che la giu-

stizia abbracci ogni virtù, e ch'ella sia la virtù ottima e perfetta. Perfetta, in quanto riguarda le relazioni d'un uomo cogli altri, mentre taluno può diportarsi virtuosamente nelle cose proprie, e non saper fare altrettanto nelle relazioni con altri. Onde savia par la sentenza di Biante, che l'uomo si prova nelle magistrature.

II. La giustizia, come virtù speciale, si riferisce agli acquisti e ai guadagni, ed è l'abito di comportarvisi onestamente; l'abito contrario sarà l'ingiustizia in senso speciale. Chi spreca il danaro per giungere all'adulterio è sregolato, chi commette adulterio per trarne guadagno è ingiusto. Cosicchè l'ingiustizia generale e la speciale hanno ugualmente rapporto ad altrui; ma la prima ha di mira or questo or quello di tutti i piaceri, la seconda solo il piacer del guadagno. Dei mezzi atti a generare la giustizia universale, e dell'educazione a ciò necessaria, se appartenga alla scienza politica, discorreremo più tardi [1]. Or distinguiamo due specie della giustizia particolare; l'una riguarda la distribuzione degli onori, delle ricchezze, di tutte insomma le cose divisibili tra la cittadinanza, l'altra regola gli acquisti e i contratti. La seconda si suddivide pure in due specie: l'una riguarda relazioni volontarie, quali compre, vendite, prestiti, garanzie, locazioni, depositi, mercedi, l'altra cose fatte di nascosto, come furti, adulterî, veneficî, corruzioni, false testimonianze, o fatte con violenza, come percosse, prigionia, morte, rapina, calunnia, oltraggio.

III. La *Giustizia distributiva* è l'ugualità dei rapporti, e richiede per esistere almeno quattro termini, due cose e due persone. Nello Stato gli onori debbono essere dati in ragione di merito. È vero che il merito

(1) Ne parla il capo ultimo della *Nicomachea*. Sullo stesso soggetto discorre nella *Politica* il libro IV, capo 14 e il libro V.

si ripone in differenti pregi, secondo che lo Stato si regge a democrazia, oppure è in mano di oligarchi o dell'aristocrazia; ma in ogni modo una proporzione ci dev'essere. E la ripartizione mal fatta è ingiustizia. Chi ha di più offende, chi di meno è offeso. E se si tratta di oneri o di mali, ingiustizia è l'aver meno di quel che porterebbe la proporzione.

IV. La *Giustizia correttiva* vuole non più la proporzione geometrica, ma l'uguaglianza aritmetica, vuole che le due parti abbiano uguale il vantaggio o uguale il danno; per lei non fa differenza se un uomo dabbene fu derubato da un dappoco, o al contrario; e i colpevoli son trattati come uguali. Quando un uomo abbia subìto un'ingiustizia, il giudice infliggendo la pena, annulla il vantaggio che l'offensore ha sull'offeso. E per questo scopo, di ristabilire cioè l'ugualità tra le parti, si ricorre quando sorgon dissensi al giudice, il quale è in certa guisa la giustizia fatta persona: e perchè il giusto è medietà, si chiama il giudice anche mediatore. Egli pareggia le parti [1] coll'aggiungere o col togliere, e ciò tanto nelle offese come negli scambî volontarî.

V. Alcuni credono che sia assolutamente giusta la pena del taglione, come pensarono i Pitagorici, e la chiamano la giustizia di Radamanto. Ma hanno torto, perchè la pena del taglione non s'adatta nè alla giustizia distributiva nè alla correttiva. Quando batte chi ha il comando, dovrà forse esser battuto in ricambio? e d'altra parte chi percote il magistrato, basterà che sia percosso parimente senz'altro castigo? Inoltre, conviene pur tener conto se l'offesa sia o no volontaria.

(1) Qui il testo aggiunge che δίκαιον viene da δίχα in due parti, come se si fosse pronunciato δίχαιον e διχαστής il giudice, quello che fa le parti uguali.

Negli affari commerciali c'è sì l'esatto ricambio, ma non per via di vera uguaglianza, sì piuttosto per analogia; e per la giustizia di questi ricambî si conserva la società. Bisogna nelle permute degli oggetti diversi stabilire come si faccia la parità di valore. Gli affari non si fanno tra due medici o tra due agricoltori, ma tra il medico e l'agricoltore, e fa d'uopo quindi paragonare le cose e le opere a una comune misura. La comune misura è il bisogno, in servigio del quale si mise in campo per convenzione la moneta: ad essa venne il nome di νόμισμα da νόμος, perchè non esiste per natura ma per legge. Or la moneta sta presso di noi come mallevadrice dei cambî che potremo fare, quando ci abbisogni. Certamente, muta anch'essa di valore; ma non tanto come le altre cose, le quali, pur essendo differentissime, diventano così commensurabili.

Da quanto fu detto si raccoglie, che l'operare giustamente è medio tra il fare ingiustizia e il riceverla, tra l'aver troppo e l'aver troppo poco. Fuori del medio siamo fuori del giusto; ma è in ogni caso minor male il ricevere ingiustizia che il farla.

VI. 1-3. Il commettere una volta ingiuria non rende l'uomo ingiusto; egli può aver operato per passione, senza libera volontà, e per dirlo ingiusto, bisognerebbe ch'egli avesse per scelta operato ingiustamente. Ciò è facile a intendersi, di qualunque specie di colpa si tratti. VIII. Chi operi contro voglia, sia la sua azione retta o malvagia, non si può dire in senso proprio giusto o ingiusto. Se uno battesse il padre, senza sapere che batte il padre, non commette colpa sì grave come se lo sapesse. E d'altra parte chi restituisca un deposito, suo malgrado o per paura della pena, non è giusto veramente. Bisogna che l'azione, lo ripetiamo, sia premeditata e liberamente voluta, perchè sia imputabile. I danni nelle comunanze pos-

sono avvenire di tre modi: o per ignoranza, e allora ci può essere disgrazia o errore, secondo che il guaio avviene contro l'aspettazione, o senza aspettazione alcuna di chi ne è la causa involontaria: o con conoscenza del fatto, ma senza presa deliberazione; o infine con coscienza del male e con volontà determinata a ciò; in quest'ultimo caso soltanto, chi è cagione del danno è ingiusto, nel pieno significato della parola. Ma non tutte però le cose involontarie sono da perdonarsi: meritano indulgenza quelle compiute per vera ignoranza, non già quelle che si commettono per breve acciecamento della passione.

VI. 4-9. Abbiam parlato finora del giusto assoluto [1] o della giustizia civile, di quella cioè stabilita tra uomini liberi ed uguali per mantenere la società; qui comanda la legge, cioè la ragione, e il magistrato è custode della giustizia. A lui non ne viene alcun vantaggio tranne l'onore, e chi a questo non s'accontenti diventa tiranno; poichè è vero il detto, che la giustizia è il bene degli altri. Ma accanto alla giustizia civile, c'è quella paterna, e l'erile: le quali avranno colla prima qualche simiglianza, ma non entrano in essa. Il figlio fino ad una certa età, e lo schiavo, sono come un possesso del padre di famiglia; e la legge sociale non tocca se non le relazioni che intercedono tra uguali. Onde più a ragione si parlerebbe di giustizia tra marito e moglie; sebbene anche la giustizia famigliare sia da distinguersi dalla sociale.

---

(1) Qui il τὸ ἁπλῶς e il τὸ πολιτικὸν δίκαιον son due diversi nomi della cosa stessa, come già riconobbero l'Hildenbrand e il Trendelenburg. L'opposizione di cui si tratta poi, è tra l'ἁπλῶς δίκαιον e il δίκαιον καθ' ὁμοιότητα, differenza pari a quella che verrà posta tra le varietà dell'ἀκρασία e della φιλία. Il δίκαιον ἁπλῶς è la giustizia politica, il δίκαιον καθ' ὁμοιότητα è la giustizia paterna, la famigliare, l'erile. Così, e bene, lo Zeller (*Gesch. d. Phil.* II, 2) e il Grant (*The Ethics of Aristotle*).

VII. E dei diritti sociali gli uni son naturali e gli altri stabiliti dalle leggi: quelli han da per tutto la medesima forza, questi solo dove sieno state sancite le leggi corrispondenti. Credono alcuni che non si dieno diritti se non della seconda maniera, perchè ciò che è da natura non muta, ed ha dappertutto la medesima forza, mentre la giustizia è sempre mutabile. La cosa non sta veramente così, sebbene s'accosti molto al vero la loro asserzione. Qualche cosa d'immutabile per natura nella giustizia c'è; ma anche in ciò che è mutabile si manifesta qualche legge naturale. E delle stesse forme di giustizia segnate dalle leggi per convenzione, e quindi variabili, una sola sarà l'ottima, quella che è più conforme al dritto naturale.

IX. Parliamo ora di alcune questioni che sorgono intorno al fare e al ricevere ingiustizia. Si domanda, per esempio, se sia possibile che uno patisca ingiuria per sua volontà, e se il commettere ingiustizia sia sempre cosa volontaria, o qualche volta soltanto. La questione si connette con altre, a cui bisogna pure por mente. Chi non ha il trattamento legale, è sempre vittima d'un'ingiustizia? Rispondiamo che come si può operare giustamente *per accidens*, così ancora si può *per accidens* essere trattati illegalmente; ma vera ingiustizia non si soffre, dove non c'è chi veramente la faccia. Par dunque che convenga aggiungere qualche cosa alla nostra definizione dell'ingiustizia, e dirla: un danno recato scientemente e liberamente ad altrui, contro volontà di chi lo riceve. Soffrir danno uno può sì, volente: ma non esser colpito da ingiustizia. E così nessuno fa ingiustizia a sè stesso. — Altri dubbî sorgono intorno alla colpa di un giudizio mal dato; e si risolvono così: chi ha giudicato male, ignorando, non è in colpa davanti alla giustizia legale; ben chi giudichi male con coscienza di farlo, perchè così verrebbe a meritarsi un soverchio di gratitudine o di castigo.

Perchè dipende da noi il commettere ingiustizia, e perchè non è arduo il comprendere le cose che le leggi prescrivono, credono i più che sia facile l'esser giusti: intanto il diportarsi davvero giustamente, richiede che le cose si facciano anche in certa maniera, e con buona disposizione d'animo; e l'adempiere queste condizioni è ben altro che facile. Del resto non si può parlare, a rigore, di giustizia se non per coloro che possedono dei veri beni, e che ne possono avere eccesso o difetto: chè negli dei non c'è mai eccesso di beni, e per gli incorreggibili tutte le cose tornan nocive, mentre ad altri nuocciono solo se oltrepassano una certa misura. Per il che la giustizia è cosa umana per eccellenza.

XI.[1] Torniamo ora per un momento alla questione, se si possa soffrir ingiuria per propria volontà. Chi uccide sè stesso, facendo di sua scelta cosa contraria alla legge, commette un'ingiustizia? Sì, ma la commette verso la città, onde è stabilito anche pel suicida il castigo e il disonore. Non si potrebbe dire però ch'egli sia ingiusto verso sè stesso: prima, perchè abbiamo veduto che nessuno di propria volontà fa ingiuria a sè medesimo; in secondo luogo, perchè chi è fuori del giusto o fa o riceve il danno, ma non può farlo e riceverlo insieme, se no sarebbe un male d'altro genere che l'ingiustizia; infine perchè l'ingiusto è causa di dissidî, e qui non si saprebbe dove cada il dissidio. Tutt' al più si potrà parlar d'ingiustizia per simiglianza o per metafora. A quel modo appunto che abbiam parlato poco più sopra di una giustizia per simiglianza nella famiglia e nelle relazioni di padrone e schiavi, potremo qui pure ammettere una specie di giustizia tra le varie parti dell'anima.

(1) Di questo capo, nel riassunto che qui se ne dà, l'ultima parte è anteposta alla seconda (7-8).

Dovunque e comunque si parli di giustizia, riman sempre vero, che tanto il fare che il ricevere ingiustizia sono mali, perchè son fuori entrambi del giusto mezzo, e l'uno ha più, l'altro ha meno, di quel che si deve. Nondimeno il commettere ingiustizia è male peggiore, perchè accompagnato da malvagità. Men cattiva cosa di natura sua è l'essere ingiuriato, se pure non faccia troppo più grave il difetto qualche accidentale circostanza.

X. Rispondiamo ora a un'ultima questione: accanto alla giustizia si loda l'equità, e si dice tanto migliore una cosa quanto è più equa; se l'equo è fuori del giusto, perchè si loda? e se è la cosa stessa, perchè distinguerlo? E la risposta è, che debbono lodarsi tanto il giusto che l'equo, e che per distinti che sieno non si contraddicono. L'equo ed il giusto sono ambidue cose rette, ma nella classe delle cose giuste le migliori sono le eque. L'equità è giustizia senza dubbio, non però quella semplice delle leggi, sì bene di essa sovente una rettificazione felice. È da osservare che la legge parla in universale, e non può quindi farlo tanto rettamente come sarebbe necessario; essa piglia la cosa come accade il più delle volte, non ignorando l'errore, che non dipende da lei ma dalla natura della cosa. Quando adunque accada alcunchè fuori dell'ordinario, nella parte omessa dal legislatore, o errata per quel linguaggio assoluto che egli assunse, conviene rimediare al difetto, pronunziando alla maniera stessa che farebbe il legislatore se fosse presente, o che avrebbe già fatto se prevedeva il nuovo caso. Ecco l'ufficio dell'equità, la quale pertanto è migliore non del giusto preso assolutamente, ma di una specie di giusto. Essa è correzione della legge, dove questa manca per quel suo parlare in universale: difetto del resto necessario, perchè intorno a certe cose è impossibile stabilire una legge, che non abbia bisogno poi di alcun

decreto. La regola dell'indeterminato è indeterminata essa pure; e come per l'edificazione lesbia ci vuole il regolo di piombo che s'adatti alla figura del sasso, così al più delle leggi ci vogliono i decreti, che valgano per i casi che occorrono impreveduti. Chi ha l'abito dell'equità non sottilizza sulla parte difettosa della legge, se anche si prestasse in suo vantaggio, ma la interpreta nel senso migliore.

Delle virtù mentali.

VI.

I. Nel trattare delle virtù etiche fu ripetuto, e spesso, che la medietà viene prescritta dalla retta ragione. Con ciò si disse il vero senza dubbio, ma il precetto così formulato è troppo generico, nè gioverebbe, se non venga un po' più dichiarato. E a spiegare convenientemente in che consista la retta ragione, ci bisogna adesso trattare delle virtù mentali. Incominceremo dal distinguere nell'anima razionale due parti, l'una delle quali riguarda gli esseri e le verità necessarie, l'altra gli esseri e le verità contingenti: la prima può dirsi la ragione scientifica, la seconda discorsiva. Discorsiva in questo caso significa anche deliberativa. E di ciascuna di queste due attività della ragione va pigliato l'ottimo abito.

II. La sensazione non è principio di alcun agire [1]. Lo è invece la mente, lo è l'appetito. Vedemmo già esser la virtù morale un abito preelettivo, e la preelezione un desiderio con consiglio: onde conviene, perchè la pree-

(1) Πρᾶξις è non un atto qualunque, ma l'operare umano, l'azione riflessa.

lezione sia bella, che la ragione sia vera, e retto il desiderio e rivolto a ciò che la ragione accenna; conviene che ciò che è affermazione o negazione nell'intelletto, diventi brama o avversione. Ecco la ragione e la verità pratica, distinta dalla ragione teoretica; come stanno a questa il vero e la bugia, così a quella il bene ed il male. L'azione morale non si farebbe senza preelezione, nè la preelezione senza appetito; epperò buona o mala azione non si dà senza ragione e costume. E la preelezione si riduce a mente appetitiva, o appetito razionale.

III. Oggetto intorno a cui s'esercitano le due facoltà intellettive è sempre il vero, e la virtù d'entrambe sta nell'abito secondo cui trovano o affermano il vero. Ora son cinque le cose, in cui l'anima guarda alla verità: l'arte, la scienza, la prudenza, la sapienza, l'intelletto; chè nelle ipotesi e nelle opinioni può cadere anche errore, senza che perciò sien cattive. La scienza versa intorno a quelle cose che non possono stare altrimenti: onde lo scibile è necessario ed eterno. È anche insegnabile, e acquistabile o per induzione o per sillogismo, come dicemmo nei libri Analitici. La scienza è un abito dimostrativo: infatti quando si riconosca una verità come conseguenza di principî accettati, allora sappiamo davvero; chi non la sappia rimenare a principî noti, non ne avrà scienza che casuale[1].

IV. Delle cose contingenti una parte possiamo produrre noi stessi, e in questa dobbiam distinguere ciò che si dice il nostro modo di agire, la nostra condotta, dalle cose che fabbrichiamo colle arti. L'arte è l'abito fattivo secondo ragione[2]. Il difetto d'arte starà in un abito fattivo con erronea ragione, sempre intorno a cose contingenti.

---

(1) κατὰ συμβεβηκός = per accidens.

(2) Aristotele qui, citando Agatone, ravvicina le opere dell'arte a

V. Intorno a cose contingenti versa pur la *Prudenza*, la quale è tale attitudine, per cui ci consigliamo bene intorno al bello e all'utile in generale. Non si confonde colla scienza, perchè questa procede per dimostrazione da principî che non possono stare altrimenti, e noi ci consigliamo solo nelle cose che possono avvenire o no; e nemmeno confondesi coll'arte, per la differenza già sopra indicata tra il fare, fabbricare, e l'operare, l'agire. La prudenza adunque è un abito operativo, con ragione vera, delle azioni che tornan buone o nocive all'uomo. Onde la temperanza fu chiamata così, quasi conservatrice della saggezza[1], perchè il piacere e il dolore facilmente torcono i nostri giudizî intorno alle cose operabili. Notiamo poi questo fatto, che mentre nell'arte si può avere o non aver la virtù, la prudenza è sempre buona; e ancora, che mentre nell'arte è da preferire chi erra per volontà, avviene tutto il contrario della prudenza. Distinguesi infine la prudenza da un abito razionale qualunque, perchè di essa non si dà dimenticanza per atti compiuti contro di lei. Un uomo che agisce pur da imprudente in questo atto particolare, serba tuttavia attissima a prudenza la mente.

VI. L'*Intelletto* è la facoltà dei principî, di quelle verità fondamentali cioè, a cui metton capo le dimostrazioni della scienza, e che non possono esser oggetto d'essa scienza e tanto meno della sapienza, dell'arte, della prudenza.

VII. Diciamo talora sapiente chi abbia la perfezione in un'arte, talora intendiamo collo stesso nome chi pos-

quelle della fortuna; e il commentatore greco spiega, perchè l'una e l'altra hanno del pari le cause delle cose a loro esteriori.

(1) Σωφροσύνη = σω-φρονησις; questa la traduzione etimologica del testo.

segga la più perfetta delle scienze. Il vero è che la *sapienza* è la più comprensiva delle virtù intellettuali riunendo ella in sè intelletto e scienza, e stando a capo delle arti e delle scienze più onorate. Altri forse crede che la politica o la prudenza sia la cosa più eccellente, ma s'inganna, se pur non è l'uomo il più eccellente degli esseri. Certamente la *Sapienza* distinguesi così dalla prudenza come dalla politica, versando queste intorno alle cose utili a un dato individuo, a una data società, mentre la sapienza appare scienza e intelletto delle cose più onorabili per natura. Anassagora e Talete venner celebrati sapienti, anzichè prudenti, sebbene ignorassero forse delle cose utili, mentre ne sapeano di difficili e maravigliose[1]. La prudenza, come già abbiamo veduto, cerca e trova l'ottimo nelle cose operabili dall'uomo; è virtù operativa, e versa quindi intorno ai singoli. Onde talvolta anche coloro che non sanno propriamente, si mostran più atti all'opera, massime se pratici, di coloro che sanno[2]. O conviene per le azioni aver la sapienza e la prudenza insieme, o se una sola, piuttosto la prudenza. Questa è nell'ordine pratico un abito principalissimo, come l'altra nell'ordine speculativo.

VIII. Distinguonsi pure tra di loro prudenza e politica, sebbene l'abito sia in fondo lo stesso. Negli affari dello Stato c'è una prudenza legislatrice, e un'altra delibera-

---

(1) Si vede facilmente dall'insieme che la σοφία di questo capo equivale a ciò che nella Metaf. VI, 1 e XI, 4 è detta πρώτη φιλοσοφία, a ciò che noi oggi chiamiamo Metafisica. Del nome σοφία per questa parte della scienza usa Aristotele anche nella Metafisica, I, 1 e 2.

(2) Il Barthélemy nota a questo passo: Anche la Sofia dovrebbe essere pratica, se no avremmo di nuovo la scienza.... L'osservazione è sbagliata. Dovrebbe essere stato dimenticato il senso della voce greca σοφία per quello della voce francese con cui fu tradotta. Quanto meglio intese la Sofia il nostro Zanotti! V. del suo *Compendio*, P. IV, c. 8.

tiva e operativa, cui di preferenza dicon politica. E serbano poi il nome di prudenza per l'abito che versa intorno alle cose di un uomo solo, del prudente, mentre chiamano con diverso nome le attitudini testè menzionate e quella ancora del governar la famiglia. In verità, è una specie di cognizione anche il sapere le cose proprie; ma se anche la prudenza vuol procurare il bene individuale, mal si direbbe come l'uomo possa ritrovarlo, senza attendere alle cure della famiglia e dello Stato. E per ben consigliarsi non basta il sapere teorico, ci vuole anche la prudenza, chè l'errore può cadere o nell'affermazione universale o nella particolare. Io posso per esempio ignorare che tutte le acque pesanti sono malsane; ma dato ch'io 'l sappia, non mi gioverebbe ancora nulla, se non conoscessi pure che *quest'*acqua è pesante. La prudenza insomma tocca ai particolari, e differisce perciò dalla scienza, e si contrappone all'intelletto. La mente ha questi due limiti: i principî dell'intelletto, e gli oggetti percepiti dal senso o giudicati dalla prudenza.

IX. Il consigliarsi è una specie di ricerca, sebbene non qualunque ricerca. Così vediamo subito che non equivale a una scienza, nè a una ispirazione, a una verità colta per un caso felice. E si diversifica anche dalla *perspicacia*, che consiste in una certa felicità di congetturare, e dall'*opinione*, che già afferma qualche cosa. La rettitudine del consigliarsi importa un buon giudizio sul fine dell'azione e sul mezzo di raggiungerlo. Buon consiglio assolutamente sarà quello che mena al fine assoluto, un certo buon consiglio quello invece che meni a qualche fine particolare. E interessa molto aver quella rettitudine di giudizio sui mezzi utili a un fine, di cui la prudenza è verace estimatrice.

X. Abbiamo poi anche la *sagacia* e la *stoltezza*, l'una virtù e l'altra difetto della mente, distinte del pari dalla

scienza e dall'opinione. La sagacia versa nelle cose intorno a cui si può dubitare e prender consiglio, cioè nelle cose stesse che appartengono alla prudenza; e tuttavia non s'identifica con essa. La prudenza tende a un fine e comanda, la sagacia giudica soltanto. Consiste la sagacia nel valersi dell'opinione per giudicare, e giudicar bellamente, i discorsi che da altri udiamo. Perciò appunto il nome di sagacia (σύνεσις) venne dall'imparare (συνιέναι).

XI. Fra le doti mentali registriamo infine il buon senso, quel parere che dà agli uomini il giudizio del conveniente, e indica l'opportunità del compatimento. E diciamo poi subito, che questo e tutti gli altri abiti razionali hanno una certa affinità, onde tutti mirano all'equo, e l'uomo equo è detto prudente, sagace, ben pensante; e che versano del pari intorno alle cose singole e la prudenza, e la sagacia, e il senno. Doti siffatte e l'intelletto dei generali indimostrabili s'acquistano coll'età. Onde conviene por mente alle opinioni dei più sperimentati.

XII. Ma a questo punto alcuno potrebbe chiedere a che mai sien utili la sapienza e la prudenza, se la prima non stabilisce nessuna delle cose che fan l'uomo felice, e la seconda pur col conoscere le cose giuste e belle e buone all'uomo, non ci rende tuttavia più abili a farle, perchè dipendono da abiti speciali. E noi rispondiamo, che le varie virtù rimangono tali per ciascuna facoltà dell'anima, anche se fossero estranee l'una all'altra, e coll'esser possedute e col prorompere in atti renderebbero l'uomo felice. Senonchè devesi tosto aggiungere, che la virtù morale fa diritta la mira, e la prudenza trova i mezzi per arrivarvi. Ancora, la virtù fa retta sì la preelezione, ma non è da lei determinare ciò ch' ella sia fatta per natura ad operare. Si forma nell'anima una disposizione chiamata abilità, per la quale diventiamo atti a far ciò che conduce a un fine prefisso; e così fatta

disposizione si loda se il fine è bello, se no chiamasi astuzia[1]. Ora la prudenza, distinta da quest'abilità, non ne va però disgiunta. Mal saprebbe ella scernere l'ottimo fine, se la malvagità le offuscasse l'occhio. Ond'è manifesto, che non si dà vera prudenza in chi non sia buono.

XIII. Ciascuno degli abiti morali sembra trovarsi in noi, prima che come virtù, come disposizione naturale; onde la virtù naturale sta alla virtù propriamente detta come l'abilità alla prudenza. La disposizione naturale appare anche nei fanciulli e nei bruti; ma per dirla virtù vogliamo che le si aggiunga qualche cosa che è propriamente bene, vogliamo che sia un abito sempre simile a sè, ma per opera della mente. Epperò Socrate voleva che tutte le virtù fossero varie specie di prudenza: e in parte diceva vero, in parte sbagliava. In quanto asseriva le virtù esser sola prudenza, errava; ma dicea giusto in quanto giudicava che non potessero esistere senza prudenza. In ciò tutti son d'accordo, mentre definiscono la virtù un abito della retta ragione o secondo la retta ragione. E la retta ragione sta nella prudenza. Si fa così manifesto non poter essere l'uomo propriamente buono senza prudenza, nè prudente senza virtù morale. Delle disposizioni naturali accade sì che l'una sia disgiunta dall'altra, non essendo ancora tutte acquistate; ma le virtù, per le quali l'uomo è veramente buono, si trovano tutte insieme colla prudenza, la quale è una sola, e le governa tutte indirizzando l'uomo alla sapienza, sebbene a questa non soprastia.

---

(1) Come nelle virtù morali è messa la perfetta virtù di fronte alla disposizione naturale, così qui la prudenza alla δεινότης, che è pure un dono della natura, e che può esser volto così al bene come al male. Volta in bene la δεινότης dà i φρονίμους, a male i πανούργους. Così il testo interpretato nel suo vero senso etico: ma nel linguaggio comune s'adoperò qualche volta πανοῦργος anche in buon senso, e φρόνιμος anche in cattivo.

Di alcune disposizioni naturali alla virtù.

VII.

I. Considerando ora le azioni umane da un altro punto di vista, tre cose ci paiono da fuggirsi nei costumi; la malvagità, l'incontinenza e la stupidezza brutale. Manifestamente, saranno pur tre gli opposti lodevoli. Alla bestialità, cosa rara altrove che fra i barbari, s'oppone la virtù eroica, rara essa pure, e superiore anzi di tanto alla virtù, che fa l'uomo divino. Di questa disposizione parleremo più tardi, come della malvagità abbiamo già discorso, perchè infine è la malvagità l'insieme de'vizî. Quì ci tocca parlare dell'incontinenza e della mollezza, della continenza e della tolleranza. E lo faremo, anche questa volta partendo da ciò che comunemente si dice su questi soggetti.

II. Ad alcuni, come già a Socrate, sembra assurdo, che chi possieda il retto giudizio delle cose, operi contro di esso; ma tuttavia questo avviene. Ben è vero che l'incontinente non riflette prima di cedere alla brama; e forse quindi conviene vedere se ci sia in lui qualche specie di ignoranza. Per fermo non potrebbe un uomo prudente operare, di volontà sua, atti vili; e per molte ragioni, e anche per questa che il vero prudente possiede pure le altre virtù.

Ma se il continente ha in sè desiderî forti e biasimevoli, cui reprime, il temperante che non può avere simili desiderî, come sarà continente? E bisogna pure che la continenza si applichi a desiderî forti e vili, perchè resistere a nobili brame sarebbe anzi funesto, e resistere a deboli niente di singolare. — E se la continenza

come dominio di te stesso ti fa persistere in ogni opinione, sarà riprovevole non di raro, ogni volta cioè che l'opinione sia erronea, e l'incontinenza, in tali casi, buona. Quì il ragionare sofistico (co'suoi sillogismi che divengono causa di dubbio e che fanno perplessa la mente, non lasciandola quetare nella conseguenza e intralciandole il cammino ad altra soluzione) potrebbe a suo modo dimostrarti, che imprudenza unita a incontinenza produce virtù. — Chi è in modo assoluto incontinente? Nessuno ha per certo tutte le incontinenze; e noi diciamo intanto *incontinente* in modo assoluto. — Ecco alcuni dei dubbî che s'incontrano in questa materia, e che noi dobbiam tentare di sciogliere.

III. 3-14 Primieramente consideriamo se gl'incontinenti abbiano, e come abbiano, conoscenza di quel che fanno. Alcuni, concedendo che gl'incontinenti sanno, avvertono che c'è in loro opinione, non vera scienza. E sia pure; ma quando l'incontinente si tiene sicuro del suo parere, gli è come se possedesse vera scienza; in conformità alla quale dovrebbe operare, reprimendo le passioni. Noi asseriamo che nell'incontinente c'è la conoscenza, e contro il socratico = nessuno fa sciente il male = facciam valere queste osservazioni: 1) Il sapere non è sempre attivo nell'uomo; taluno cioè anche possedendo la scienza, può non riflettere. 2) Chi opera scientemente pone una regola universale a premessa maggiore, e le sussume il caso particolare nella minore; ora può essere attuale il sapere della maggiore, e non quello della minore. 3) Il sapere ci può essere, e tuttavia venire impedito dalle passioni; ecco dove comincia l'incontinenza. 4) Nella debolezza, seconda forma d'incontinenza, il desiderio aggira l'uomo con sofistico inganno, nel qual caso l'uomo sembra dare nell'incontinenza per forza di ragione e di retta opinione. Sono i desiderî che ci deviano dal retto cammino; ma

dove non c'è apprensione dell'universale, mal si parlerebbe di incontinenza. E così non sono incontinenti le fiere. Ma lo sono invece l'appassionato e l'ubbriaco, anche se il loro sapere viene oscurato per il momento, e diventa in certa guisa un sapere meccanico, tanto che sembri stare la cosa come Socrate pensava [1].

IV. Fra le cose piacevoli alcune son necessarie, altre soltanto eleggibili. Coloro che eccedono nelle prime, sono gl'incontinenti in senso assoluto, chi eccede nelle seconde vien detto incontinente, ma con un'aggiunta: *nella tal cosa.* Ecco adunque versare negli stessi oggetti la continenza e la temperanza.

V. Alcune volte cose non piacevoli per loro natura, lo divengono per qualche disordine dell'organismo, o per contratta abitudine, o per indole malvagia. Qui abbiamo gli abiti bestiali; e strani o turpi, o crudeli che sieno, nessuno li chiamerà incontinenze. L'aver tutte insieme le brutte passioni è al di fuori addirittura del vizio; ma se per malattia o per altra cagione uno ha una tendenza bestiale, e la domina, nemmen questa sarebbe continenza vera; ma pure è chiamata così per simiglianza. La vera continenza e il suo contrario, ripetiamo, riguardano piaceri necessarî, intorno a cui si serba o no la misura; riguardano cioè lo stesso genere di atti, in cui risiedono la temperanza e la sregolatezza.

---

(1) L'occasione all'ἀκρασία viene dalla cosa che stimola il desiderio, la quale è soggetto della premessa minore (ἔσχατος ὅρος); e la minore è meno scientifica che la maggiore. Così chi pensi sottratto alla forza dei desiderî il sapere particolare, terrà ferma la sentenza di Socrate. Aristotele non fa qui concessione di sorte alcuna, come ce la vuol trovare lo Spengel, che disse l'opposizione del Nostro essere più nelle parole che nelle cose. I desiderî, o direttamente o indirettamente, influiscono sull'ἐπιστήμη; ma la chiara coscienza ci poteva ben essere prima, ed ora soltanto nella seduzione esser turbata.

VI. L'incontinenza negl'impeti naturali è meno vergognosa che quella degli appetiti. Nell'ira, per esempio, l'animo commosso ascolta in certa guisa la ragione, in quanto riprova l'oltraggio ricevuto ed eccita alla vendetta; solamente, l'irato corre troppo, e fa come un servo troppo lesto, che corre via prima d'aver udito il comando per intero. Nel caso invece delle brame l'animo è in tutto soprafatto dalla concupiscenza. Certamente, anche l'andar dietro agli appetiti naturali merita più perdono che il seguire altre brame; ma il trasporto dell'ira è anche più naturale. Più grave senza dubbio è l'incontinenza che spinge alla frode e alle insidie; chè almeno chi si adira prova dolore, e non cerca già di offendere per il solo piacere di far villania. D'altra parte gli stessi abiti bestiali son meno cattivi della incontinenza nei piaceri naturali. Il vizio è proprio delle cose umane; e l'esser fuori di queste è meno male che il vizio, anche se per avventura fosse più temibile. Nel caso della bestialità la ragione manca; nel vizio la ragione, l'ottima delle cose, si corrompe.

VII. Chi tien dietro agli eccessi dei piaceri per sè stessi, e con volontà e preelezione, costui è intemperante, ed è peggiore dell'incontinente, in quanto meno atto a pentirsi, sicchè si può dire incorreggibile. Degli incontinenti senza preelezione, l'uno cede al piacere, l'altro al dolore: e il primo è il vero incontinente, il secondo debole. Chi resiste ai dolori o alle brame è tollerante, ma il tollerare non è peranco vincere, e quindi la continenza val più della sola fortezza. Cedere nelle cose in cui vincono i più è mollezza, e una specie di mollezza è pure l'essere inclinato troppo agli scherzi. L'incontinenza si manifesta o come trasporto al piacere o come debolezza: alcuni uomini, per non consigliarsi, si lascian condurre dalla passione, e questi son deboli, altri prorompono, o

per indole focosa, o per veemenza di affetto, come gli impetuosi e i melanconici.

VIII. L'intemperanza differisce dall'incontinenza, e perchè, come abbiam detto, perdura nella cattiva volontà, e perchè somiglia ai mali incurabili e continui. Di più ella si nasconde a sè stessa, e l'altra no. Gl'incontinenti saran facili a persuadersi di dover operare altrimenti, mentre non si può dire altrettanto degli intemperanti. In questi è corrotto il principio, e tengono fermo nel vizio; in quelli non s'è punto costituita la persuasione, che i piaceri si debban seguire senza alcun freno.

IX. La continenza dà la fermezza nei divisamenti; ma converrà forse chiamar continenti tutti coloro che la durano in un'opinione qualsiasi, foss'anco cattiva? L'ostinato è ben diverso dal continente; quegli non si lascia persuadere dalla ragione, perchè gode della sua ostinazione e non di un fine retto, questi si lascia smuovere, quando si tratti d'eleggere il meglio. Tutto sta dunque che sia bello il pensiero in cui si riman fermi; e la continenza ci dà appunto la fermezza nel pensiero del bene. Non è dappoco colui in generale che si lascia smuovere, ma sol chi lo faccia per un piacere turpe. V'è poi taluno che non tiene mai fermo in un pensiero, perchè troppo poco apprezza anche i piaceri necessarî; or tra questo e chi muta per sola sete di piacere, è medio il continente. Senonchè il far troppo poca stima dei piaceri si trova di raro; e d'ordinario quindi alla medietà si oppone l'incontinenza, come unico estremo. Il che accade press'a poco anche per la temperanza, alla quale abbiam già detto somigliare la continenza; sebbene quella non abbia più, e questa abbia ancora desiderî cattivi; questa li frena, quella li ha vinti.

X. Un uomo stesso non può essere prudente e incontinente insieme, perchè fu dimostrato che il vero prudente

è anche ben costumato. Ben può essere incontinente l'uomo destro; ma noi vedemmo che l'abilità differisce dalla prudenza, perchè questa preelegge. Nondimeno l'incontinente non è malvagio, perchè non ha massime cattive, o tutt'al più lo si può dire malvagio a metà. Somiglia a uno Stato che abbia ottime le leggi, ma non ne faccia uso. Fra le incontinenze del resto è più sanabile quella dei melanconici, che quella di chi delibera e non sta fermo al consiglio; e l'incontinenza derivante dal modo di vita, che quella da natura. Più facilmente si modifica il costume che la natura; ma anche il costume se diviene per molti anni prepotente, ha la forza di una seconda natura [1].

---

(1) Sono omessi i capitoli XI-XIV, perchè, come fu detto nella prima sezione di questo lavoro, non li crediamo d'Aristotele. Trattano del Piacere, cioè del soggetto stesso che occupa la prima parte del libro X. Sarebbe dunque, l'ammetterli, un portare nel testo o ripetizioni o contraddizioni. Tuttavia non ci sembra inutile il darne qui in nota il sommario, perchè vegga chi vuole confrontarli colla teoria del l. X., quanto han di comune nell'ordine e nella spiegazione delle cose, e quanto se ne scostino. — XI. A chi filosofeggia sulle cose politiche conviene trattare anche dei piaceri e dei dolori, versando intorno a questi le virtù morali, e comprendendosi generalmente nella felicità il piacere. Or gli uni dicono che sono il piacere e il bene cose differenti; altri, che questi piaceri son beni e quelli no; altri infine che saran beni tutti i piaceri, ma non il bene per eccellenza. In generale, il piacere non dovrebbe essere un bene, perchè ogni piacere è un processo della sensibilità, e nelle cose perfette non c'è processo; perchè il temperante lo fugge, e il prudente cerca il non-doloroso anzichè il piacevole; perchè infine i piaceri sono d'impaccio alla prudenza, e molti arrecano anche danni poi; nè si dà di essi un'arte, mentre ogni bene è opera di qualche arte. — XII. Si risponde, che essendovi beni assoluti e beni relativi, anche dei piaceri ve ne possono essere di assolutamente buoni, o buoni solo in dati casi, e di assolutamente spregevoli o spregevoli in dati casi. Così son piacevoli certi atti che ci rimettono nello stato naturale dopo un dolore o dopo un desiderio, e che pro-

Dell'amicizia.

VIII.

I. È tempo di discorrere dell'amicizia. Se non è virtù ella stessa, certamente s'accompagna a virtù, ed è per la vita necessarissima. Senza amici non sceglierebbe alcuno di vivere, anche possedendo tutti gli altri beni. Le amicizie sono occasione a spiegare la beneficenza, mezzi a conservar la grandezza, rifugio nella povertà e nelle sventure; consiglio ai giovani, assistenza ai vecchi, al fior dell'età incremento di senno e di forza.

---

tratti genererebbero sazietà; e certi altri che non vengono a guarire un dolore, ma sono un di più, come il piacere del contemplare. Inoltre, non tutti i piaceri sono formazioni per un fine che è fuori di essi, piuttosto sono ἐνέργειαι non contrastate di un abito naturale. E se alcune cose piacevoli arrecano danni, non per questo si dee spregiare il piacere: dei piaceri provengono anche dalle facoltà più nobili, e giovano anzi a perfezionar queste. Che il piacere poi non dipenda da un'arte si capisce, perchè l'arte non si dà degli atti, ma delle potenze. I piaceri sono per un aspetto adunque assolutamente buoni, ma per qualche altro possono anche non esser buoni, e il prudente e il temperante allora se ne astengono, mentre i fanciulli ed i bruti li seguono parimenti. — XIII. Se il dolore è un male, e si dee fuggire, sarà un bene e cosa da cercarsi il piacere. E potrebbe essere l'ottima delle cose il piacere, o un certo piacere, anche se gli altri sien vili. Perciò a ragione comprendono tutti il piacere nella felicità. Se infatti la felicità è cosa perfetta, non può essere un'ἐνέργεια impedita, e il piacere abbiam detto consistere in un'ἐνέργεια non impedita. Proclamare felice anche chi sta sotto tortura, è un dir meno che niente. Ma d'altra parte, perchè fa d'uopo della fortuna, non convien già credere che le fortune e la felicità sien lo stesso, chè quelle anzi eccedendo potrebbero impedir questa. — Che il piacere sia l'ottima delle cose lo prova

L'amicizia più naturale sembra quella del figlio verso il padre, poichè la si trova anche negli animali. Ma al di fuori pur della famiglia ogni uomo è cosa cara all'altro uomo, come si vede nei viaggi. E di questa amicizia tra gli uomini han bisogno gli Stati per conservarsi: onde i legislatori si prendon più cura infine di essa che della giustizia, essendo la concordia, a cui mirano, qualche cosa di simile all'amicizia. Fra gli amici poi non c'è difetto della giustizia; ben tra i giusti può mancar l'amicizia, sebbene l'essere giusti disponga ottimamente ad essere amici. Inoltre l'amicizia, se ottiene le nostre lodi, non sarà solamente necessaria, ma anche bella.

Or intorno all'amicizia si posson fare molte questioni,

---

poi il fatto che lo cercano tutti, uomini e animali; sebbene spesso non si cerchi il migliore, anche credendo di seguire il migliore. I piaceri corporei, come i più frequenti ed i più accessibili, sono stimati i piaceri per eccellenza, e questo va male. Ma se il piacere non fosse un bene affatto, si potrebbe viver felici anche col dolore, e la vita del virtuoso non sarebbe in nulla più dolce di una vita qualunque. — XIV. Rispetto agli stessi piaceri corporei, non è cattivo il cercare i necessarî, ma il dar nell'eccesso. Alcuni di essi son desiderati come rimedio ai dolori; e di questi, come in generale dei piaceri spregevoli, si dee dire che son beni soltanto *per accidens*. Altri vengono cercati in mancanza di meglio, e anche questi finchè non divengano eccessivi e dannosi, non saranno cattivi, ma nemmen buoni, se non *per accidens*. Veramente e assolutamente buoni saran quelli che non vengono qual medicina a un dolore, e che non sono capaci di eccesso. Che se a noi non piace sempre la stessa cosa dolce in sè medesima, gli è perchè la natura nostra non è perfetta nè assoluta, ma vi è unito qualche cosa di corruttibile. Data una natura assoluta, le sarebbe sempre carissima la stessa opera; così Iddio si piace di un piacere assoluto e unico nel suo atto immutabile, che è un atto vero anche se eterna quiete. Il muoversi e il mutarsi è cosa dolcissima a noi per certa malvagità di nostra natura: la quale ha appunto bisogno di mutamento, perchè non è assoluta nè buona.

ed eccone alcune: stringesi essa tra simili, come dice Empedocle, o tra opposti, come porterebbero alcune sentenze di Euripide e di Eraclito? Possono essere tutti amici, anche i malvagi? Havvi una sola specie d'amicizia, o parecchie?

II. È opportuno forse, per sciogliere tali questioni, ricercare ciò che è amabile. E di qui adunque incominciamo. Le cose amabili sono il bene, il piacevole, l'utile, e perchè questo è mezzo ai due primi, gli oggetti amabili come fini si riducono al bene e al piacere. E non importa che questi valgano per sè stessi assolutamente, o che ciascun uomo ami quel che è bene a lui, o piuttosto quel che a lui sembra tale. L'amabile sarà apparente, ma sarà sempre amabile come bene, o come utile, o come piacere. Osserviamo poi, che se l'oggetto amabile è inanimato, non parliamo d'amicizia; e non ne parliamo nemmeno, se il nostro affetto verso un altro uomo non sia da questo ricambiato; chè in tal caso si direbbe meglio benevolenza. Ma vuolsi ancora che l'uno non ami l'altro a costui insaputa: onde potremo dire essere l'amicizia un ricambio non celato di benevolenza tra uomini riguardati come uno degli oggetti amabili, cui sopra accennammo.

III. I quali oggetti essendo tre, virtù, utile, piacere, vi corrisponderanno tre specie diverse di benevolenza e di amicizia. Quelli poi che si amano, si desidereranno reciprocamente dei beni in corrispondenza al motivo per cui si amano. Ma quanto alla persona dell'amato, si può dire che non l'ami in sè stessa, se non chi è amico per la virtù. Gli affezionati per l'interesse o per il piacere amano l'amico non per sè, ma in quanto è utile o piacevole. E perchè il piacere o l'utile può mutare e venir meno, siffatte amicizie facilmente si rompono: del resto sono i vecchi i più inclini ad amare per interesse, e i

giovani per il piacere. La perfetta, la duratura amicizia, è quella fondata sulla virtù. Qui gli amici son buoni per sè stessi, e quindi per sè stessi amati d'un' amicizia non occasionale. Ed hanno essi anche l'utile ed il piacere: poichè il bene è utile a chi opera, e agli altri, e chi ama la virtù prova piacere dei proprî atti belli e di quei dell'amico. Appariscono pertanto qui tutte le condizioni d'una sicura amicizia. Senonchè queste relazioni-modello sono molto rare; poichè son rari gli uomini degni; e poi per stabilirsi richiedono tempo, e convivenza, affinchè si conoscano l'un l'altro gli amici, e s' ingeneri in loro fiducia scambievole.

IV. Rispetto a questa perfetta, le altre sono amicizie solo per rassomiglianza, e più somiglia alla perfetta quella che si fonda sul piacere, purchè il piacere sia provato da entrambi della stessa cosa, come avviene tra compagni faceti. Che se guardiamo al piacere dell' amante e dell'amato, si comprende facilmente, perchè collo svanire della bellezza cessi questo genere d'amicizia: se pure non si mantiene perchè la consuetudine lunga abbia fatto amare i costumi l'uno dell'altro. Certamente, l'amicizia fondata sull'utile è anche più caduca, perchè l' utile è cosa molto mutabile. Le amicizie per l'interesse e per il piacere si possono stringere anche tra uomini dappoco, o tra buoni e cattivi; ma per sè stessi, sono veramente amici i buoni soltanto. Nè l' affetto di questi dà luogo a calunnie, mentre possono cadere accuse sugli uomini che s'amano per utile o per piacere.

V. Accanto all'amicizia che si manifesta attualmente nella convivenza, c'è una disposizione amichevole che perdura anche senza l'atto, se impedita da distanza, ma che può anche, dal tempo, venir cancellata. L'età fiorente e la piacevolezza sono disposizioni alle amicizie. E anche la benevolenza le prepara, sebbene come abbiamo

veduto, se ne serbi distinta. Del resto la benevolenza può dimostrarsi come sentimento passaggero, l'amicizia permane come abito. Amando l'amico, si ama in certa guisa noi stessi: poichè chi diventa amico, diventa *bene* a chi lo ama. Pertanto ama ciascuno ciò che a lui è bene, e nell'intenzione e nel fatto rende all'amico la pariglia: la parità si chiama infatti un'amichevolezza. E la parità si trova più che mai nell'amicizia dei buoni.

VI. Difficilmente si stringe amicizia dagli austeri e dai vecchi, perchè difficili a contentarsi e poco propensi al conversar famigliare: al contrario son facili alle amicizie i giovani. Nutrono bensì anche i vecchi e gli austeri benevolenza tra loro, e si ricambiano beneficî, ma non sentono il bisogno della convivenza, e non si diportano da veri amici. Del resto non si può esser legati a molti di amicizia perfetta, essendo questa una specie di abbandono, e non potendo molti piacere ad un solo nel tempo istesso: è necessaria inoltre, come sappiamo, la esperienza per consuetudine. Più facilmente si avranno molte amicizie fondate sull'utile o sul piacevole. Delle quali due ultime specie d'amicizia s'avvicina di più, lo ripetiamo, alla perfetta, quella che ha per iscopo il piacere. L'altra è piuttosto cosa da mercanti[1]. I felici non han bisogno di cose utili, e volgono i loro affetti alle piacevoli. I potenti cercano invece amici di ambe le specie, amano da un lato i faceti, dall'altro coloro che sien abili a servirli. Ora il virtuoso è certamente utile e piacevole insieme; ma chi ecceda in grandezza, non si fa amico un uomo siffatto, se non lo superi anche in virtù. E le amicizie per l'utile e per il piacere somigliano alla vera,

(1) Per i mercanti Aristotele professa un grande disdegno; egli anzi dichiara le loro occupazioni incompatibili colla vita onorata e virtuosa, nella Politica, VI. 4.

perchè anch'essa è utile e piacevole, ma ne dissomigliano in quanto ad esse manca qualche cosa che c'è nella vera: onde sembrano nel tempo medesimo essere e non essere amicizie.

VII. Le affezioni che legano i figli ai genitori, i più giovani ai più vecchi, la donna all'uomo, e in generale i comandati a chi soprastà, sebbene ci sia tra esse divario, appartengono tutte all'altra specie d'amicizia, a quella per preminenza. In essa non provengono alle due persone le medesime compiacenze e i medesimi beni. Ma quando, per esempio, i figli dieno ai genitori ciò che a questi conviene, e i genitori ai figli ciò che conviene ai figli, il loro affetto sarà duraturo e virtuoso. È facile a intendere poi come in queste amicizie per preminenza, l'amore debba venir ricambiato in modo da fare una proporzione col valore diverso delle due persone: ciò che appunto produce in qualche guisa il loro pareggiamento. L'uguaglianza però nelle amicizie non sta allo stesso modo che nella giustizia: imperocchè questa comincia dal supporre delle inuguaglianze, e distribuisce proporzionatamente ai meriti, l'amicizia al contrario vorrebbe uguali le due parti, e se comporta una certa disuguaglianza, vien meno del tutto quando l'ineguaglianza cresca di troppo. Per il che anzi non desidera l'amico all'amico i più grandi dei beni, quando tema che ciò allontani da lui il suo diletto. Ed è naturale, perchè perderebbe così il bene proprio, e ogni uomo sopratutto a sè stesso desidera il bene.

VIII. I più preferiscono l'essere amati all'amare, ed han cari perciò gli adulatori, essendo per essi anche le amicizie una specie di onore, e dell'onore sono ambiziosi. Ma i buoni che desiderano il rispetto dei buoni, cercan solo negli onori lor tributati una testimonianza del proprio valore, e vogliono essere amati per sè stessi. Par

dunque che l'amicizia sia cosa desiderabile per sè; e che consista più nell'amare che nell'essere amato. La madre che ha il figlio a balia, s'interessa vivamente a lui, e men si cura d'esser riamata: e trattasi quì d'un affetto tanto naturale! L'amare è dunque la virtù propria degli amici. E nell'amore anche i disuguali si possono pareggiare. Ma l'uguaglianza e la somiglianza dispongono meglio all'amicizia, massime la somiglianza delle buone qualità morali. Ben è vero che nelle amicizie che si stringono per un utile o fors'anche per un piacere, sembra un contrario attrarre un contrario. Ma forse gli opposti non son vaghi l'un dell'altro assolutamente; la brama del mezzo li muove, e il desiderio del contrario è dunque accidentale.

IX. Fu detto sin dapprincipio su questo soggetto dell'amicizia, ch'essa ed il giusto s'aggirano intorno ai medesimi oggetti. E infatti la giustizia non si dà che nelle comunanze, e dove gli uomini si accomunano, qualche forma d'amicizia compare. Onde venne il proverbio « Son comuni le cose degli amici. » Ma tra fratelli e compagni tutto è comune, non così tra padri e figli, e meno ancora tra cittadino e cittadino. Ci son dunque diversi gradi d'amicizia, e le prescrizioni del giusto divengono più importanti e più rigorose a misura che l'amicizia diviene più stretta, perchè l'uno e l'altra s'applicano alle medesime cose, e si estendono a uguale spazio nell'applicazione. Tutte le comunanze nondimeno sembrano parti della comunanza civile, e questa mira all'utile generale; le altre mirano a vantaggi particolari, o anche a piaceri, ma nessuna ha da far contro a quella prima.

X. Or la società civile può essere di tre forme, può essere cioè o retta a monarchia, o ad aristocrazia, o fondata sul censo, timocratica; la quale ultima si suole dai più chiamare Stato di preferenza. Ma essa è la peg-

giore delle forme di governo, come il regno è l'ottima, quando il re sia veramente degno di primeggiare su tutti. A queste tre forme ne corrispondono tre altre, che sono i lor traviamenti: e così la monarchia si corrompe in tirannide, l'aristocrazia in oligarchia, la costituzione timocratica in demagogia. Per quest'ultima essendo minore lo stacco dalla forma buona opposta, tra le forme cattive è la meno traviata; la tirannide è invece la pessima. Dei varî governi potrebbesi poi trovare l'imagine nelle relazioni della famiglia. Infatti tra padre e figli il governo è in certa guisa monarchico, e tra i Persiani il dominio del padre addirittura despotico, come lo è naturalmente quello del padrone sopra gli schiavi. Fra marito e moglie vige una specie di società aristocratica; ma se il marito vuol comandare in tutto, o se il vuole la moglie, perchè ad esempio sia ricca ereditiera, si trapassa alla oligarchia. Le relazioni tra fratelli somigliano a una società timocratica; ma se alla famiglia manca del tutto un capo, si cade nella demagogia, come nella società dove il capo sia debole, e ciascuno si prenda licenza di far ciò che vuole.

XI. In ogni forma di società, dicevamo, tanto ha luogo l'amicizia per quanto ne ha il giusto. Il re benefica i soggetti, come il padre i figli, salvo che eccelle per la grandezza dei benefizî; ma nell'un caso e nell'altro come si manifesta l'amicizia per preminenza, così il ricambio del giusto si fa in proporzione della dignità. Nei governi traviati, le amicizie difettano quanto la giustizia; tra il despota e il cittadino non c'è giustizia, ma relazione, si può dire, quale di padrone e schiavo; e manca del pari l'affetto. Uguale corrispondenza si vede nelle altre costituzioni, o buone o pervertite. E collo schiavo non può nascere affezione in quanto egli è schiavo, sì solamente in quanto uomo; ma in quanto uomo, egli può pure

partecipare ai vincoli di giustizia; imperocchè sembra che esista qualche vincolo che tocca ogni uomo.

XII. Alcuni vorranno distinguere le amicizie tra parenti e quelle tra socî. Le prime son poste da natura, mentre le comunanze tra compagni di viaggio, tra membri d'una tribù o tra cittadini, sembrano esistere per una convenzione. I genitori amano naturalmente i loro figli, prima ancora che questi acquistino intelligenza e sentimento per ricambiarli, e compongono con essi la società parentale che è poi principio d'altre. Quì conferisce molto a stringere il legame dell'affetto l'avere lo stesso sangue, il formare in certa guisa una sola sostanza. L'essere poi allevati insieme e la vicinanza d'età, son ragioni dell'amicizia fraterna, come pure il comune attaccamento ai genitori e agli antenati. L'amore dei figli verso i genitori dev'essere accompagnato da rispetto, come conviene verso chi ci benefica per eccellenza. L'amore fraterno poi crescerà tanto più, quanto più si somigliano i fratelli nei costumi. E rispetto agli altri parenti, le amicizie saran relative al grado di parentela. L'amore dell'uomo verso la donna è tanto più naturale e forte che ogni altra amicizia sociale, di quanto è più necessaria la famiglia che la città, e a questa anteriore. L'istinto accoppia i due sessi per la procreazione dei figli, come nei bruti: ma l'uomo e la donna continuano a coabitare per i bisogni della vita, e coi diversi ufficî si giovano l'un l'altro, e pongono le cose proprie in comune. In quest'amicizia pertanto s'unisce l'utile e il piacere; ma poi anche la virtù entra come nuova cagione d'affetto. I figliuoli pur essi diventano un vincolo: difatti il divorzio accade più spesso tra coniugi senza prole. Tutto ciò che è comune serve ad associare.

Quali poi sieno i doveri dell'uomo verso la donna, dell'amico verso l'amico, è domanda che si riduce a que-

st'altra: a quali condizioni sia giusta la loro società. Poichè non è lo stesso il giusto inverso l'amico o inverso lo straniero, inverso il compagno o il condiscepolo.

XIII. Abbiamo ammesse tre specie d'amicizia, e ciascuna poter passare tra uguali o disuguali. Di queste varie amicizie, quella per l'utile dà più di frequente occasione a querele. I buoni desiderano di farsi bene l'un l'altro; e gli amici per il piacere, godono entrambi del convivere; ma chi attende dall'amico il proprio interesse, raramente s'accontenta di quel che riceve.

In quest'argomento delle amicizie per interesse giova ricordare che distinguemmo due specie di giusto, l'uno non scritto, e l'altro fissato dalle leggi: onde l'amicizia che cerca l'utile, in parte solo cadrà sotto la legge, e in parte sarà semplice relazione morale. Le relazioni regolate dalle leggi sono il cambio e la convenzione. La obbligazione morale non ha luogo per patti convenuti: si dà come in dono, ma intanto si aspetta il ricambio, come se il beneficio fosse dato a prestito. Or chi abbia dato con un'aspettazione, che poi veda delusa, se ne lagnerà. Conviene adunque, all'amico rendere il beneficio fin dove si può, e volentieri: cogli altri diportarsi come se si fosse segnata per i beneficî una convenzione[1]. Non potendo restituire il beneficio ora, devesi mostrare d'esser disposti a renderlo in altro tempo; da chi non possa as-

(1) È abbreviato qui, come quasi dappertutto, il testo; ma il passo originale, a cui queste parole si riferiscono, è molto controverso. Secondo il Barthélemy si dovrebbe tradurre a questo modo: « La buona grazia di sciogliersi da una obbligazione, ha il vantaggio di far credere che riguardavate come amico colui che donava. La cattiva grazia farebbe supporre che nol riguardavate quale amico, ma che in certo modo lo violentavate col forzarlo a obbligarvi. » E parmi che la traduzione regali ad Aristotele qualche cosa ch'egli non dice. Il Grant correggendo il testo fa pausa dopo ἔπαθεν e omette il καὶ ἑκόντι. Ne

solutamente, nemmeno il donatore ha diritto di chiedere. Il donato deve anche guardare da chi e per qual fine e qual beneficio riceva. E quanto al beneficio, sorge un dubbio, se si debba misurare dal vantaggio di chi lo riceva, o dalla buona volontà di chi lo faccia: d'ordinario chi dà, apprezza troppo, e chi riceve, troppo poco, il dono. A noi pare che la misura debba prendersi dal bisogno di chi ricevette e dal vantaggio ch'ei n'ebbe: così almeno nelle amicizie per l'utile; chè in quelle per la virtù, non sorgono liti, e il beneficio si apprezza dalla intenzione di chi lo ha fatto. E a ragione: poichè il più importante, nei costumi e nella virtù, è l'intenzione.

XIV. Anche nelle amicizie con preminenza sorgono liti: perchè, dato pure che sia riconosciuta la superiorità d'un amico dall'altro, il primo vorrà i frutti dell'amicizia proporzionati al suo valore più grande, e il secondo dirà che appunto ai più grandi tocca aiutare i bisognosi. Entrambi hanno in fondo ragione. Si può accordar le due parti in modo, che l'uno abbia più onori e l'altro più guadagno. Così si fa anche negli Stati. Chi presta servigi al pubblico viene premiato, secondo la sua condizione, o con danaro, o con onore, chè l'onore è un'offerta del pubblico; ma a colui che dà ricchezze allo Stato, come fare il ricambio se non coll'onore? E così tra amici disuguali l'uno renderà onore all'altro che lo ha beneficato. L'amicizia richiede il possibile, non ciò che sarebbe ve-

viene questo senso: « Bisogna condursi, come se ci fossimo ingannati da principio, ricevendo un beneficio da una persona da cui non si dovea ricevere. E bisogna che l'obbligato rissolva l'obbligazione, come se si trattasse di convenzioni stipulate legalmente. » — Noi siamo saltati è vero, sulle difficoltà; ma ci pare d'aver conservato l'essenziale del pensiero aristotelico, e purchè questo sia salvo, poco importa che si tralascino qui e altrove certe osservazioni secondarie e complesse, che alle volte farebbero smarrire al lettore il filo dell'argomento.

ramente degno del benefattore. Agli dei, ai genitori chi potrebbe rendere quanto loro spetta? In tali casi sembra virtuoso chi fa quanto gli bastan le forze. Al figlio non sarà mai lecito di scacciare il padre da sè, come il genitore può fare del figlio ; ma qualunque cosa degna facendo , sarà sempre debitore. Senonchè non si ribella a questo vincolo d'affetto, se non chi ecceda in malvagità.

Del resto, anche fuori delle amicizie naturali, non è umano il negare aiuto ; ma convien pure guardarsi dal non prestar mano ai cattivi.

IX.

I. Veniamo ora al modo di conservar le amicizie. Spesso si rompe ogni legame tra amici , perchè l'uno cercava nell'altro il piacere, e questo nel primo l'interesse, e a un certo punto le qualità cercate vengono a cessare , onde manca ogni motivo all'effetto. Il non conseguire ciò che si desidera, ricevendo fors'anco cosa diversa, discioglie pure molte comunanze. Il ricambio dev' esser fatto in ragione del beneficio ricevuto, o secondo i patti convenuti. Ma nelle amicizie perfette o di virtù, la misura è data dall' intenzione del donatore. A questa sovratutto debbon mirare coloro che si uniscono per i filosofici studî ; il pregio dell'intenzione e della virtù non s' equipara a danaro. Per le altre forme di ricompense ci richiamiamo a quel che fu detto per la giustizia e per le comunanze fondate in vista dell'utile[1]. Vale in esse la regola me-

(1) La citazione non è dell' originale; ma perchè esso si diffonde alquanto in considerazioni che si trovano anche nei libri precedenti, sebbene date con parole diverse, abbiamo creduto di giustificare la nostra omissione col ricordare quei libri.

desima che nelle comprite. La retribuzione è maggiore o minore, secondo la stima che fa dell'oggetto chi lo acquista; e in generale l'oggetto non va apprezzato quanto vuole il venditore, sì bene quant'egli stesso l'apprezzava prima di possederlo.

II. Ma ecco dei nuovi problemi intorno alle cose dell'amicizia: Devesi ubbidire assolutamente in tutto al padre? Devesi preferire di rendere il contraccambio a un benefattore, o di donare a un amico, quando non s'abbia abbastanza per dare ad entrambi? E rendere servigio piuttosto a un virtuoso che a un amico? Non è facile rispondere a queste domande con esattezza: variando le condizioni non pur della misura, ma eziandio dell'onestà e della necessità. Comunque sia, non par giusto prima di tutto por nelle mani di un solo ogni potere. E convien poi per lo più contraccambiare i benefattori anzichè cattivarci gli amici, come se si trattasse di restituire un prestito ricevuto. Diciamo per lo più, non sempre. Che se un tale liberato un giorno da un benefattore estraneo, dovesse oggi scegliere tra il riscattare quel benefattore o il proprio padre, ambidue prigionieri, dovrà liberare il padre; chè il riscatto di questo pare anzi ch'ei lo dovrebbe anteporre a quel di sè stesso. Del resto va bene ricambiare, e degnamente, i beneficî ricevuti. Sebbene anche qui si danno eccezioni e difficoltà. Il virtuoso, se ha ricevuto una volta danaro da un malvagio, dovrà egli pure in altra occasione prestare a quel tale, sapendolo indegno di fede? La condizione delle due parti non sarebbe pari.

Non tutti si retribuiranno colle medesime cose, nè si darà tutto ad uno. Si devono distribuire diversamente i proprî ufficî verso i genitori, i fratelli, i compagni, i benefattori. Senza dubbio, bisogna pensare prima di tutto al sostentamento dei genitori e a render loro onore; ma

ciò non significa, che si debba preferire in ogni cosa la voce del padre o della madre a quella del sapiente o dello stratego. A questi pure va reso il debito onore; e va reso a tutti i vecchi col rizzarsi in piedi e inchinarsi a loro: questo è il rispetto che all'età devono i giovani. Tra compagni o fratelli sta bene la franchezza e la comunanza delle cose; e, in grado diverso, ciò sta bene anche fra membri della stessa tribù e fra concittadini. In generale però è più facile accordarsi, e troncar le liti se insorgono, tra coloro che son affini di stirpe, che non tra schiatte diverse.

III. Abbiam detto che facilmente si rompono le amicizie strette per l'utile; e non par cosa strana nè sconveniente, che cessi di amare il compagno chi cercava in esso l'utile, quando non ne tragga più vantaggio. Il male sarebbe, se costui avesse prima finto di amare l'altro per i costumi o per la virtù. Ma quando diventi malvagio l'uomo che abbiamo amato come buono, saremo censurabili se ce ne distacchiamo? Certamente no, sol che si badi se la malvagità dell'amico sia correggibile; nel qual caso meglio sarebbe prestargli aiuto a guarire. Un altro dubbio è il seguente: se l'un amico rimane qual era, e l'altro progredisce di molto in virtù, potrà durare la famigliarità? Non pare; almeno quando il divario riesca troppo grande. Ma se un'amicizia cessa per qualsivoglia ragione, sarà bello conservar memoria della passata famigliarità, e mostrarci benevoli a coloro che furono amici, più che agli estranei: tranne il caso che la rottura fosse accaduta per eccesso di malvagità.

IV. Gli atti e le condizioni dell'amicizia si trovan tutti nella relazione del virtuoso a sè stesso; onde anche qui la misura del bene vien data dalla virtù. L'uomo virtuoso è sempre uguale a sè stesso, come son simili i veri amici, e cerca sempre le medesime cose, e si ama

per l'intelligenza ch'egli porta in sè, e che lo costituisce persona. Come gli amici volentieri convivon tra loro, così egli si compiace, e a ragione, dei proprî ricordi e delle proprie speranze. Egli è uguale a sè stesso sempre , e non ha motivo di pentimento. Parrebbe dunque, che il sommo dell'amicizia sia simile all'amore di sè. Ma l'amore di sè sembra trovarsi anche nei cattivi, potrà taluno osservare. E noi rispondiamo che il cattivo piace a sè stesso, in quanto si crede per inganno virtuoso: ma l'assolutamente cattivo è sempre diverso da sè stesso , e si reca danni, e omette per viltà le cose belle. I veri malvagi hanno paura di sè medesimi, fuggono i proprî ricordi , recano nell'animo la discordia, e i pentimenti e i rimorsi. Insomma son disposti inimicamente a sè stessi, per non aver nulla di amabile. È ben misero stato codesto! Si fugga adunque con ogni nostra forza la colpa, e si procuri di vivere con virtù.

V. La benevolenza fu già detto che non equivale all'amicizia ; ben le somiglia e vi dispone. La benevolenza ha luogo anche verso ignoti, e può nascere d'un subito ; al contrario l'amore ha bisogno di consuetudine, e reca in sè la brama che sia presente l'oggetto amato. L'amicizia e l'amore non nascono senza la vista della persona, ma non per questo s'innamora ognuno che si diletti della vista : al modo stesso, non è possibile divenire amici senza esser benevoli, ma la benevolenza non è amicizia. Sibbene, ella prepara all'amicizia vera, non a quella per l'utile o per il piacere. Infatti chi mira nell'amicizia all'interesse o al piacere, non si direbbe benevolo all'amico, ma piuttosto a sè stesso. In generale la benevolenza viene conciliata da qualche virtù, o bellezza, o abilità, di cui altri ci appaia fornito.

VI. Anche la concordia sembra essere qualche cosa di simile all'amicizia. E non s'intende per essa l'avere una

opinione uguale intorno a problemi di scienza, sibbene l'avere uguali i pensieri e le intenzioni nelle cose da fare per l'utile comune. Diconsi ad esempio concordi i cittadini, quando abbian comune il volere che i magistrati si facciano per elezione. E tale concordia non può ottenersi laddove ciascuno voglia lo stesso oggetto per sè, ma dove intorno allo stesso oggetto la pensino tutti d'un modo. Per questo la concordia sembra un'amicizia civile. E ha luogo di preferenza tra i buoni: poichè questi e son coerenti, e s'accordano tra loro nei fini. I cattivi al contrario non si trovan concordi se non per caso, e brevemente, cercando ciascuno di essi il vantaggio proprio a detrimento del compagno, onde va in rovina la pubblica cosa.

VII. Quanto ai beneficî si può osservare, che chi li ha fatti ama di più il beneficato, che non questi il suo benefattore. Alcuni ne assegnano la ragione, paragonando i beneficati ai debitori, i quali s'interessano meno del creditore che questi non faccia di chi gli deve. La sentenza può parere da pessimista, ma, pur troppo, le cose umane vanno così. I più sono facili a dimenticare, e più disposti a ricever beneficî che a farne. Tuttavia quello del creditore non si può dire un vero affetto per la persona di chi contrasse il debito. Mentre il benefattore ama davvero il suo beneficato, come gli artefici in generale, e tra essi massimamente i poeti, amano le opere loro. Nel suo atto medesimo il benefattore apprezza il bello, mentre il beneficato ci vede l'utile: or quanto il bello è più amabile d'ogni altra cosa, di tanto il benefattore supererà in affetto il beneficato. Di più la memoria d'una buona azione perdura, mentre l'utile svanisce. Aggiungasi che l'amare è in certa guisa un operare, e l'essere amato uno stato passivo; onde l'amare è più proprio di chi si segnala nell'operare. Infine s'hanno più care le azioni che

più costaron fatica: or nel ricevere il bene non si spiega alcuna operosità, ma sì nel farlo. Di qui un'altra ragione per l'amore verso il beneficato. Per lo stesso motivo chi più ama i figli è la madre, a cui la generazione è costata più pene, e che è più certa dell'appartenerle la prole.

VIII. Tentiamo un altro problema: chi si deve amar sovratutto, sè stessi o altri? D'ordinario si biasimano coloro che amano massimamente sè stessi, e quasi a vituperio si designano col nome di egoisti. E il cattivo infatti sembra operar solo per amore di sè, e non uscir mai da questo egoismo, mentre il virtuoso opera per il bello e per gli amici, trascurando pur anco gl'interessi suoi. Ma d'altra parte si reputa somma l'amicizia dove l'uomo ami l'amico come sè stesso, e di amici siffatti si ripete che sono un'anima sola; dal che parrebbe che dovesse ognuno amar sè principalmente. Facciamoci a togliere la perplessità con alcuni schiarimenti.

Coloro che biasimano l'amore di sè, intendono colpire l'egoismo di certuni che vorrebbero solo per sè stessi gli onori, le ricchezze e i piaceri corporei, cagionando discordie, e divenendo essi viziosi. E l'amor proprio così inteso va certamente disapprovato. Ma coloro stessi che biasimano l'amore di sè, non disapproverebbero nè chiamerebbero egoista chi, operando sempre le cose giuste, acquistasse e volesse per sè il bene ed il bello coll'esercizio della virtù. Intanto un uomo siffatto ama più veramente sè stesso che molti altri egoisti: infatti egli va in cerca per sè dei beni migliori, e soddisfa la parte più nobile del suo animo, vo' dir la ragione, nella quale risiede di preferenza la sua individualità, come dalla parte migliore dei cittadini sembra essere di preferenza costituita la città. Il virtuoso ama dunque sè stesso più che s'ami altri mai, di tale amore che si diversifica dall' egoismo

poc'anzi biasimato, quanto il vivere secondo ragione è discosto dal servire alle passioni, quanto l'amore del bello si scosta dalla brama dell'utile apparente. Se tutti sentissero l'amor proprio del virtuoso, s'avrebbe una gara generale di belle azioni, e ne conseguirebbe la più gran somma di bene privato e pubblico. Un egoista quale il virtuoso, fa il vantaggio di sè e insieme quello degli altri. Egli opera molto in pro degli amici e della patria, e sa spendere per essi, ove occorra, anche la vita. Delle ricchezze, degli onori, degli altri beni in generale che son tra gli uomini materia di contese, ei non si cura, non cerca se non il bello; e preferisce viver degnamente una vita brevissima che debolmente una lunga. E così gli torna grato morire per il proprio paese, dacchè prova compiacenza grandissima in quel momento, della sua bella azione e dei vantaggi che reca altrui. Onori e cariche lascerà facilmente agli amici: anzi affiderà loro anche azioni, quando gli sembri più bello il far autore d'un bell'atto l'amico. Insomma il virtuoso presceglie per sè quel che v'è di migliore: e in verità è questo il modo con cui conviene amare sè stessi.

IX. Ha bisogno ogni uomo di amici, anche il felice? Affermerà taluno che chi è felice, e quindi possiede tutti i beni, può farne senza; ma come dire ch'egli possede tutti i beni, se non gli concedete le amicizie che tra i beni esteriori sono il più grande? Ma poi, se è proprio della virtù il beneficare, e son più belli i beneficî fatti alle persone care che agli estranei, il felice avrà pur bisogno d'amici cui beneficare: onde riman dubbio se più nelle avverse o nelle seconde fortune ci sia d'uopo avere delle amicizie. Per certo, è sconveniente pensare un uomo felice nella solitudine; l'uomo è per natura socievole; e dal momento ch'ei prova la necessità della convivenza, sarà meglio convivere con amici e con virtuosi, che non

con gente estranea e qualsiasi. Coloro che credono potere il felice far senza gli amici, chiamano forse con questo nome, come fanno i più, i soli amici per l'utile; dei quali davvero non ha bisogno il felice. Ma egli non è indifferente del pari alle amicizie dei buoni; chè l'operare di questi gli è cagione di continue compiacenze, ugualmente e più ancora, che le proprie azioni virtuose; poichè meglio può ammirare negli altri il bene ed il bello.

Il vivere umano sta principalmente nel sentire e nell'intendere, e il sentire la propria vita è cosa dolce per natura: tanto più dolce per il virtuoso, il quale nel suo operare trova la felicità, e prova diletto insieme e della propria esistenza e dell'azione per sè buona. A' quali sentimenti dà più spesso occasione l'agire dell'amico, che è un altro lui, il sentire l'esistenza di questo: il che avviene convivendo, e accomunando discorsi e pensieri, se pure per convivenza umana non s'intende promiscuità di pascoli, ma comunione di spiriti. Se adunque il felice gode della propria esistenza, perchè buona e piacevole, e se la vita dell'amico è in qualche guisa una parte di lui, anche l'amico sarà per lui oggetto di desiderio; e ciò che il felice desidera, deve nel felice trovarsi.

X. Converrà aver molte amicizie, oppure non esserne privi, ma nemmeno averne troppe? Quest'ultimo sarà il parere comune di coloro che guardino all'utile; infatti è assai difficile prestar servigio a molti, e il farlo torna d'imbarazzo e quindi d'ostacolo al viver bellamente. Anche le amicizie per il piacere sien poche, come il condimento sulle vivande. Ma potranno esser molte le amicizie dei virtuosi, o c'è un limite anche qui? Il limite c'è sicuramente; ma per i buoni è il più largo che si possa concedere: abbi pure il maggior numero con cui tu possa convivere. S'intende facilmente che non è possibile dividersi e convivere con molti: e che gli amici nostri dovendo

pure unirsi tra loro, sorgono qui de' nuovi ostacoli: e infine che t'accadrebbe talvolta di dover essere in cordoglio per la sventura d'un amico, e insieme congratularti ed esser lieto della fortuna d'un altro. Durare caldamente amico di molti non si può; come si vede anche dai fatti. Nessun uomo ha molti amici veri, e le amicizie illustrate dai poeti furon tra due. Quegli uomini che con tutti trattano da amici e famigliarmente, non sembrano esser amici a nessuno: quella loro dimestichezza o è civiltà o piacenteria. Ma amici veramente, e per la virtù, non si può essere a molti: e per le ragioni già dette, e perchè dei veri virtuosi è raro il trovarne.

XI. Si cercano le amicizie e nelle buone e nelle cattive venture; ma in quali conviene meglio cercarli? Tanto il felice che lo sfortunato han bisogno d'amici, quello per riporre in essi i suoi beneficî, questo per attenderne; ma senza dubbio l'aver degli amici è necessario nelle sventure, mentre è bello l'averli essendo nel favore della fortuna. Gli amici, o perchè sembra che prendano per sè una parte del peso, o perchè lo stesso vederli ci è grato, tornano di grande conforto nel dolore. Senonchè il veder le persone care addolorate per cagion nostra, questo pure ne spiace; epperciò l'animo virile soffre in silenzio, per non turbare i compagni. Tale esempio pare più nobile e degno d'imitazione. Al contrario dobbiamo esser pronti nel chiamare a parte delle buone fortune i nostri diletti. È bello poi l'andare spontaneamente agli infelici, prima che c'invochino, o quand'anche per fortezza d'animo non ci volesser chiamare. Ma d'altra parte, anche chi ha la sorte propizia ha d'uopo di cooperatori e d'amici; e tu dunque te gli presterai, ma non al modo di chi attende un guadagno. Qui nondimeno devi schivare anche la taccia di troppa ritrosia; poichè non sta bene rifiutare ogni beneficio che venga dall'amico.

XII. Ma torniamo un istante, prima di finire questi discorsi sull'amicizia, alla convivenza e a' suoi effetti. Com'è piacevole il sentimento del proprio essere, così gode l'uomo dell'esistenza dell'amico, e di qui il desiderio del convivere. E spendono insieme la vita operando ciò in cui fanno consistere l'esistenza, o per cui aman di vivere: così gli uni giocano, gli altri vanno a caccia, altri ancora filosofeggiano insieme. Onde si vede che l'amicizia dei tristi produrrà colpe; e costoro nella convivenza rassomigliandosi sempre più, diventeranno anche più tristi. L'amicizia dei virtuosi all'incontro dà frutti pure virtuosi, e s'accresce col loro frequentarsi; e anzi l'uno corregge l'altro, se accada di farlo, e ne trae belle azioni, quelle cose cioè di cui si compiace. Così gli amici virtuosi, stimolandosi mutuamente, divengono ogni giorno migliori.

Del piacere e della felicità.

X.

I. S'ebbe occasione di dire precedentemente, come il piacere sia connaturato alla nostra specie, e quanta importanza abbia nell'educazione, e come col muovere le nostre azioni dia la materia alle virtù. Non si può omettere pertanto di parlar del piacere, massime sorgendo molti dubbî anche intorno ad esso. Gli uni infatti lo dicono il bene; altri lo sprezzano come cosa vile: o perchè tengono che veramente sia vile, o perchè credono conveniente farlo giudicar tale, affinchè gli uomini ad esso schiavi, cacciati in senso opposto, si sottraggano al giogo. Ma a costoro osserviamo che in ciò che tocca gli affetti e le azioni, i ragionamenti son meno credibili delle opere; e non giova dir vile il piacere, se poi lo si cerca, e il

fatto dissuona dalle parole; chè anzi col parlare a un modo e coll'agire in un altro, si mette in discredito il vero. I discorsi e le opere devono andare d'accordo.

II. Eudosso pensava che sia il bene il piacere, perchè vedeva tutti gli animali ragionevoli e irragionevoli tendere al piacere; e diceva essere a tutti bene ciò che tutti desiderano, e ottima cosa ciò che desiderano massimamente. E i ragionamenti di Eudosso trovavan fede più che per intima forza, per la morigeratezza di lui, il quale sembrava parlar così, non quale amante del piacere, ma della verità. E un'altra prova alla sua tesi era questa: Il dolore è da fuggirsi per sè stesso, dunque il suo contrario è da desiderarsi; e sovra tutte le cose desiderabile quella, che non si cerca come mezzo ad altra, ma per sè stessa; ora questa essere il piacere per confessione universale; il piacere aggiunto a qualsivoglia bene, accrescerlo, e non potersi il bene aumentare se non col bene. — Ma in verità, quest'ultimo argomento pone sì il piacere nel novero dei beni, ma non ne fa il bene per eccellenza. E somiglia all'argomento, con cui Platone confutava anzi il giudizio che il bene stesse nel piacere. Infatti, osservava Platone, se la vita piacevole è preferibile unita alla prudenza che priva di essa, esiste qualche cosa di superiore al piacere, e non è questo il bene per eccellenza; nè potrebbe essere il bene in senso assoluto verun'altra cosa che diventi migliore coll'aggiunta d'altra cosa particolare. — Qual è dunque il bene per gli uomini? Alcuni negano che sia bene ciò di cui tutte le cose vanno in cerca; ma costoro dicono un vano discorso, il quale perchè fosse credibile, converrebbe che solo chi non ha l'uso della ragione cercasse i piaceri. Invece, anche gli esseri dotati di prudenza li amano; e non vale obbiettare che i cattivi tendono al piacere; perchè non potrebbe sorvivere in essi qualche istinto anche

buono? — Altri all'argomento tratto dal contrario obbiettano: sia pure il dolore un male; il piacere, sebben diverso, potrebbe essere un male anch'esso. Non è assurda l'obbiezione, ma non fa bene al caso. Invero, se piacere e dolore sono entrambi mali, si dovrebbero fuggire del pari, e se non è male nè l'uno nè l'altro, si dovrebber fuggire o no, ma tutt'e due nello stesso modo. Intanto i fatti non stanno così: e se si guarda a ciò che l'uomo desidera e fugge, piacere e dolore come bene e male si contrappongono.

III. Che se il piacere non è una delle qualità generali, non ne segue che non sia per questo alcuno dei beni; chè non sono qualità neppure gli atti delle virtù, nè la felicità. — Alcuni dicono che il bene è determinato, e indeterminato al contrario il piacere, che va soggetto al più ed al meno. Ma anche nelle virtù accade altrettanto, potendosi essere più o meno forti, più o meno giusti. E l'obbiezione torna poi del tutto inconcludente, se si distinguono piaceri puri e piaceri misti [1]. — Altri che vogliono perfetto il bene, e dicono imperfetti i movimenti e i processi, si sforzano di provare che il piacere sia un movimento o un processo. Ma non è l'una cosa nè l'altra. Non un movimento; perchè chi potrebbe dire che il piacere è in sè stesso celere o lento? somiglia piuttosto a un riposo. Non un processo perchè la cosa generata si rissolve in ciò da cui ebbe origine, mentre della causa da cui procede il piacere è corrompimento il dolore. — Dicono altri essere il dolore una mancanza di cose che la natura richiede, e un riempimento di questo vuoto il piacere. Forse questa sentenza nacque dall'osservazione di certi appagamenti di desiderî corporei; ma

(1) Sulla distinzione dei piaceri, v. il *Filebo*. È qui richiamata probabilmente contro Speusippo, che pare l'avesse trascurata.

quali sono i dolori e le lacune corrispondenti ai piaceri che proviamo dello studio, per esempio, delle matematiche? — A quelli che tirano in campo i piaceri disonesti, si potrebbe rispondere che essi sono piacevoli soltanto ai mal disposti, ovvero che alcuni piaceri sono desiderabili, ma non a tal segno da commettere per essi qualunque azione.

I piaceri differiscono di specie, e secondochè provengono da azioni buone o brutte, saranno belli o turpi. E ciascuno piglia diletto di quelle cose a cui è inclinato da' suoi abiti. Il vero amico e l'adulatore che s'accompagnano, tendono a piaceri diversi, e l'uno vien lodato, biasimato l'altro. Nessuno poi vorrebbe seguire da adulto le cose di cui si dilettava da fanciullo: chè anzi prenderebbe cura di altre, anche se non gli dessero alcun piacere, come del sapere e dell'agire virtuosamente. Se alla scienza pure e alla virtù s'accompagnano delle soddisfazioni, non importa; noi le sceglieremmo anche senza di esse. Non è dunque il piacere il solo bene, nè tutti i piaceri sono beni: ve ne sono certamente alcuni, pregevoli per sè stessi; ma in generale hanno i piaceri diverso valore, e secondo la specie loro, e secondo gli atti da cui derivano.

IV. Se torniamo a considerare la natura del piacere, vedremo che esso è qualche cosa di perfetto in sè medesimo: chè la sua natura non si potrebbe perfezionare per una maggiore o minore durata. E ciò è prova di quel che abbiamo già detto, non essere il piacere un movimento, poichè non in un tempo qualunque del moto, si può chiamare esso moto perfetto; mentre il piacere, in qualunque istante del suo essere si consideri, è sempre determinato e perfetto. Il movimento avviene nel tempo, il piacere anche senza; questo, come istantaneo, è anche indivisibile. Or dunque esso non sarà nemmeno un pro-

cesso, poichè non si può applicare questa voce alle cose semplici.

Osserviamo piuttosto che ogni senso, ogni forza, compie perfettamente il suo atto, quando il principio sia ottimamente disposto, e si volga all'ottimo degli oggetti, che cadono nella sua sfera d'azione. E il più perfetto degli atti è anche il più piacevole, o appartenga al senso o appartenga all'intelletto. Anche il piacere pertanto perfeziona gli atti, sebbene non allo stesso modo della disposizione e dell'oggetto. E non sembra che inesista nell'attività, ma che le sovraggiunga quale compimento, alla stessa guisa che la bellezza adorna la gioventù. Finchè poi il soggetto e l'oggetto sieno quali esser debbono, il piacere dell'atto durerà; ma s'intende, che quando l'atto cessa o muta d'intensità, il piacere s'affievolisca e dilegui. Ora, perchè tutti braman di vivere, e perchè ripone ciascuno il vivere in certe attività di preferenza, e queste esercitate perfettamente danno diletto: ne segue che tutti sien vaghi di questa cosa che perfeziona il vivere, cioè del piacere. Vorrà alcuno sapere se si ami il piacere per il vivere, o viceversa il vivere per il piacere; ma non è questione da agitarsi ora. E forse piacere e vita son così implicati a vicenda, da non potersi separare.

V. Differendo le facoltà e gli atti, differiranno di specie anche i piaceri, da cui quegli atti si perfezionano. Chi pertanto preferisca un certo ordine degli atti proprî, nei piaceri provenienti d'altronde sentirà quasi un impedimento alle sue inclinazioni; ed ecco opporsi i piaceri tra loro. C'è di più: i piaceri estranei all'ordine di cose che noi preferiamo, possono perfino operare come dolori. In tanta varietà di piaceri, la bontà e l'impressione loro si dedurrà dagli atti corrispondenti, che possono essere o virtuosi, o turpi o indifferenti; l'atto e il

piacere sono così strettamente uniti, da potersi dubitare che siano la cosa stessa. Ma la stessa cosa non sono: chi direbbe che il piacere è senso o intelletto? Bensì, lo ripetiamo, i piaceri differiscono come gli atti corrispondenti; e quindi quelli della vista staran sopra a quelli del tatto, e quelli dell'intelletto a tutti i piaceri del senso. E come ogni specie vivente ha un'opera sua caratteristica, così avrà anche un proprio piacere, e questo nella specie umana sarà l'eccellente. Ma come giudicarne, se vediamo in questa specie cercar gl'individui i piaceri più disparati? Evidentemente, il criterio dev'esserci dato dalla condotta dell'uomo perfetto; i piaceri che allettino lui, saranno i soli veri: quelli che biasimiamo come turpi, non possono piacere che agli uomini corrotti. E sien una o più le attività proprie dell'uomo virtuoso e felice, daranno esse i piaceri per eccellenza umani; gli altri converranno in minore e diverso grado.

VI. Rifacendoci ora da ciò che abbiamo detto da principio intorno alla felicità, posta come fine delle azioni umane, ripetiamo che essa non consiste in un abito, ma in un'attività, e in tale attività che è compiuta in sè stessa e per sè stessa desiderabile. Abbiamo anche detto che l'operare secondo virtù è appunto un atto eleggibile per sè stesso. Ben è vero che anche gli scherzi e i giuochi si amano come fini, massime da coloro che hanno potenza; ma non devesi prendere i potenti a modello, dacchè a loro fan spesso difetto il senno e la virtù. Noi dobbiamo, come già più volte fu detto, giudicare guardando al virtuoso. E la felicità pertanto non può riporsi nei giuochi e nei sollazzi, chè non sarebbe fine onorevole e degno. Il ricrearsi è certo un bisogno, ma va cercato solamente come un riposo, per riprendere lena all'operare. La felicità anzi, essendo vita conforme a virtù, fa d'uopo che s'accompagni più colla sollecitudine che cogli

scherzi. Nè è a tal cosa a cui possa aspirare uno schiavo, non partecipando lo schiavo della vita vera [1].

VII. Ed è anche ragionevole, se la felicità è un operare secondo virtù, ch'ella consista negli atti secondo l'ottima delle virtù. Ora l'ottimo, nell'uomo, è la mente, cosa divina, o la più divina di tutte, se altre ei ne possiede. La perfetta felicità ha dunque luogo nella vita contemplativa. Gli atti di questa sono i migliori, e versano nelle migliori delle cose: ancora, sono i più continuati, poichè meditare si può con più continuazione che non fare altra cosa qualunque. Inoltre, se alla felicità deve mescersi il piacere, confessano tutti che il più dolce degli atti è quello conforme a sapienza; dall'amor del sapere provengono piaceri mirabili per purezza e per stabilità, i quali saranno anche più grati a chi sappia che non a chi investighi. E nella vita contemplativa si troverà più che altrove l'autarchia. Infatti, se il sapiente e il giusto e il forte han tutti bisogno delle cose necessarie alla vita, il giusto e il forte abbisognano anche di altri uomini, verso cui o per cui esercitare le proprie virtù; mentre il sapiente può anche da solo attendere alla meditazione, e tanto più quant'egli più sa. S'avvantaggerà forse anch'egli d'aver dei compagni al suo studio; ma in ogni modo basterebbe a sè stesso più che altri mai.

Avvertasi poi che la meditazione soltanto è veramente fine a sè stessa: chè dagli altri atti si ricava sempre qualche cosa. E di tutte le azioni delle virtù civili e guerresche si può notare che si compiono con qualche fatica, e che tendono infine a procacciare la pace e l'ozio tranquillo (sarebbe infatti un sanguinario, non un buon

(1) Lo schiavo ha la vita animale, e solo fino a un certo grado la umana; non può esercitare nell'ottimo grado le sue attitudini, nè quindi, la virtù perfetta.

cittadino chi volesse la guerra per la guerra); ora la vita contemplativa, rispetto all'agire, è appunto un ozio, un riposo tranquillo. Se adunque ella è fine a sè stessa, ed ha un piacere che a tutti gli altri sovrasta e che ne perfeziona gli atti, avremo nella contemplazione e l'autarchia, e il riposo, e l'assenza del dolore, per quanto è possibile trovar queste doti nell'uomo. Qui dunque s'avrebbe la perfetta felicità, se raggiunga l'estensione di vita perfetta. Senonchè una tal vita è migliore che non comporti l'umana natura; imperocchè non in quanto uomo potrebbe uno viver così, ma piuttosto in quanto c'è in lui alcun che di divino, più eccellente dell'umano composto. Non per questo si chiuderà l'uomo nello studio e nell'amore delle cose caduche. Chè anzi gli si addice d'immortalarsi, per quanto può e di far tutto secondo l'ottimo dei principii che ha in sè. Dovunque egli arrivi su questa via, primeggerà sempre per dignità e per valore. Del resto l'essenza dell'uomo sta sovratutto nella mente; e sarebbe indecoroso ch'ei posponesse la vita di ciò che gli è proprio a quella di qualsivoglia altro principio.

VIII. Viene appresso alla vita contemplativa l'operare secondo virtù morale; gli atti di questa sono veramente umani, e per le relazioni che richiedono con altri uomini, e per le cose in cui versano, che sono bisogni, azioni, affetti, governati dalla prudenza. Le virtù che risultano dall'applicarsi della ragione agli appetiti e alle passioni, toccano l'intero composto *uomo*, e son quindi più propriamente umane. Esse hanno poi bisogno delle cose esteriori: come si sarebbe liberali senza ricchezze, giusti senza cambî, temperanti senza mezzi di godere? In quanto il virtuoso convive nella società, avrà pur bisogno di tali cose per compiere bene la sua parte d'uomo tra gli uomini. Al meditare invece, abbiamo veduto, non fa d'uopo di questi strumenti; chè anzi talora divengono

ostacolo. Ma che in esso stia la felicità perfetta si può dedurre anche da ciò, che mentre noi reputiamo beati gli dei, non si può attribuire ad essi alcuna delle virtù operative, ma sola la contemplazione. Questa è dunque la più eccellente delle attività, quanto eccellono gli dei in beatitudine su tutti gli esseri. Or quella fra le attività umane che più s'accosta alla divina, sarà la più atta a render felici. Per quanto si stende la possibilità del contemplare, per tanto parliamo di beatitudine; e nessuno chiama felici gli animali che di mente son privi, mentre parliamo di vita beata negli uomini, perchè c'è in noi una qualche somiglianza dell'atto divino.

Ma la natura dell'uomo non s'adempie tutta nel contemplare, e non vi basta senza certe condizioni: infatti essa ha bisogno della sanità del corpo, di nutrimento, e d'altre cose. Non si creda però che non si possa viver felici senza esser padroni della terra e del mare; si può avere la felicità anche con sostanze modeste. Diceva forse bene Solone, quando giudicava felici coloro che sieno mediocremente provveduti di beni esteriori, che abbiano operato ed operino le azioni più belle, che sien vissuti e vivano saggiamente. Anche Anassagora sembra aver pensato così, perchè disse che non si sarebbe meravigliato che un uomo felice fosse stimato sciocco dai più. La gente guarda anzi ai beni esteriori che al valore intimo della persona. Ma chi coltiva la mente è caro agli dei, e degno d'onore, e più che altri felice.

IX. Abbiamo discorso intorno alle virtù, e alle amicizie, e al piacere; possiamo noi credere d'aver raggiunto lo scopo prefisso in questo trattato? Oppure l'intento della filosofia pratica non s'arresta alla conoscenza, ma tocca lo stesso operare? È evidente che non basta sapere in che stia la virtù, ma che bisogna ancora procurare di acquistarla e di valercene e di essere buoni. Ora

sembrano all'uopo insufficienti le teorie. Esse gioveranno per avventura a rafforzare nel culto del bello e del buono i più generosi e bennati tra i giovani, ma a guidare per la retta via la grande maggioranza non servono. I più infatti non ubbidiscono al pudore o al sentimento del bello, cui forse non hanno mai gustato, ma solo alla paura e al castigo. E qual ragionamento potrebbe smuovere degli uomini schiavi al piacere e alle passioni? Ha la parola tanta forza da modificare e trasformare le consuetudini? È opportuno adunque indagar gli altri mezzi per cui l'uomo può divenire virtuoso. Gli uni credono che faccia buoni la natura, altri l'abito, altri l'ammaestramento. Ma quel che vien da natura non dipende da noi; e l'insegnamento non fa presa su tutti, ma in soli coloro che vi sono già preparati dal costume, come terreno disposto ad accogliere il seme: dove domina la passione, non si cede alla parola, ma solo alla forza. Riconosciamo di nuovo la necessità che all'insegnamento morale preceda il costume, perchè quello diventi fruttuoso. Di qui l'importanza d'una buona educazione, che metta sulla retta via fin dapprincipio. Della quale educazione e degli insegnamenti, perchè cessino d'esser molesti e divengano abituali, dovrebbero occuparsi le leggi.

Nè basta il venir bene educati da giovani, anche gli adulti han bisogno d'istruzione, e molti d'esser guidati col castigo o colla paura. Le leggi accompagnino adunque l'uomo in tutta la vita, ed eccitino alla virtù, i ben disposti coll'amore del bello, chi serve al piacere colle riprensioni e colle pene, segregando dalla convivenza degli altri chi sia del tutto incorreggibile. L'efficacia d'avvezzare gli uomini al bene non può venire se non da un qualche ordinamento retto, che abbia forza di farsi ubbidire. Questa forza non l'ha in generale il comando di un sol uomo: l'ha invece la legge, come espressione della

ragione e della prudenza; le prescrizioni d'un individuo sono in generale rivolte contro qualcuno che a lui si oppone, la legge non è fatta in odio di alcuno, ella prescrive l'onesto. In poche città, a dir vero, i legislatori si preser cura, come a Sparta, dell'educazione pubblica; ma importerebbe assai che lo facessero. Intanto, poichè i provvedimenti pubblici mancano, dovrà ciascuno industriarsi d'indirizzare alla virtù i proprî figliuoli e gli amici. Ora chi compirà meglio quest'ufficio di colui che fosse atto a stabilir delle leggi? Le istituzioni pubbliche si formano per mezzo di leggi, e quelle son buone che vengono da leggi buone: scritte o non scritte, poco importa. E quando lo spirito dell'educatore avesse in sè questa bontà della legge, poco importa ch'egli sia questo privato o quello. Del resto nelle famiglie le parole e i costumi del padre hanno la forza che nella città le istituzioni e le leggi; e forse anche più, per la parentela e i beneficî che uniscono al padre i figliuoli, già predisposti dalla natura ad ubbidirgli. Per qualche aspetto anzi, l'educazione privata offre dei vantaggi; quando si voglia raggiungere uno scopo speciale. Contuttociò l'educatore dovrà conoscere la regola universale, chè senza questa non si dà scienza. Vero è che anche non possedendo la scienza, può un uomo guidar bene un altro uomo, per la considerazione diligente posta a ogni accidente particolare; ma egli non saprebbe fare altrettanto in altro individuo: alla stessa guisa che uno, senza saper di medicina, può valer molto nella cura di sè medesimo, e niente affatto in quella degli altri. Gli è forza, per sapere qualche cosa e riuscire veramente abili, ascendere collo studio all'universale. Chi voglia render migliori gli uomini, si tratti di una famiglia o di un pubblico, dovrà rendersi prima atto a stabilir delle leggi, se pure all'ufficio di educare fan d'uopo scienza e prudenza.

D'onde e come otterrà l'uomo di rendersi atto a legiferare? Imparando da chi attende alle cure dello Stato (come appunto avviene nelle altre arti e scienze, che chi le vuol apprendere va da chi ne è pratico), oppure ascoltando coloro che senza praticare affatto la politica se ne professano maestri, vo' dire i sofisti? Se gli uomini di Stato fossero idonei ad ammaestrare altrui nelle cose civili, dovrebbero sovratutto farlo co' loro figli e cogli amici più cari; e invece vediamo che non lo fanno. Nè per questo diremo che l'esperienza non giovi; anzi non si diventerebbe affatto senza di essa abili al governo. Intendiamo sol questo, che l'esser pratici delle cose di Stato non basta per rendere bravi legislatori gli altri. E quanto ai sofisti, quelli che più promettono sono i più lontani dall'insegnare l'arte delle leggi: infatti non sanno neppure in che consista, e se il sapessero, non l'avrebbero ascritta all'eloquenza e ad essa subordinata. Nè crederebbero cosa facile il dar leggi, e il giudicare quali tra le raccolte sien le migliori: come se ad apprezzar giustamente un'opera non faccia d'uopo esser esperti dell'arte. Gli scritti e i discorsi non danno, a chi ignora, la perizia necessaria nei varî ufficî: un medico non si fa colla sola lettura dei precetti. Giovano certamente gli scritti, ma a chi è già avanti nell'arte, non a chi è nuovo. E così le raccolte delle leggi potranno essere studiate con profitto da coloro, che sono già esercitati nelle faccende di Stato; ma chi privo interamente di quest'abito, ne voglia sentenziare, non gli avverrà se non per caso di dar nel segno giudicando a dovere.

Detto ciò a indicare come per trar profitto dalle teorie politiche convenga accostarvisi con qualche conoscenza delle cose civili e con senno, intendiamo ora di passare a trattar della legislazione, e in generale dello Stato: affinchè si compia così per noi la Filosofia delle cose umane. Gli

antichi non s'occuparono di proposito della dottrina delle leggi; se nei predecessori più recenti troveremo qualche buona osservazione, faremo di esporla. E dopo aver indagato col confronto delle varie istituzioni quali cause rafforzino le città e i governi, e quali menino a rovina, vedremo qual sia l'ottima delle costituzioni e con quali leggi ed usanze si ordini ogni Stato.

PARTE TERZA

LE IDEE MORALI DI ARISTOTELE
E IL SUO SISTEMA FILOSOFICO

I.

Dacchè Socrate ebbe, si può dire, racchiusa tutta la filosofia nella morale, onde in alcune delle scuole da lui derivate lo studio dell'etica mantenne sempre la prevalenza ed ebbe in altre dominio esclusivo, non si avrebbe potuto concepire un sistema di dottrine filosofiche, senza comprendervi la scienza del fine umano e della virtù, le norme della vita per l'individuo e per lo Stato. Nè poteva Aristotele, che abbracciò tutto lo scibile del tempo suo, omettere questa parte importante della filosofia, tanto più che la vedeva ampiamente trattata dalle altre scuole, con cui egli trovavasi in un certo antagonismo. Ma c'è appena bisogno di provare che Aristotele scrisse certamente di questa materia: lo vedemmo già in altro luogo, parlando delle citazioni ch'egli fa de' suoi libri etici. È da cercare piuttosto se questi sieno un' appendice casuale delle altre opere, o se vi sieno dei legami tali con esse, che li rendano una parte integrale del sistema, e se il

loro posto nella filosofia d'Aristotele venga in qualche modo prefisso. Ecco il nostro punto di partenza per il nuovo discorso: mossi di quì, confronteremo poi le idee principali dell'Etica Nicomachea con quelle parti della rimanente filosofia aristotelica, che vi hanno più manifesta attinenza.

Dove il filosofo o misura l'ambito della scienza, o ne distingue le parti, riguarda come una sezione speciale e importante quella che noi diremmo filosofia pratica, comprendendo in un sol nome la Morale propriamente detta, l'Economia, la Politica; sia poi ch'egli designi questa sezione col nome di Etica, o di Filosofia pratica, o anche altrimenti. Una divisione del sapere, vicina alla platonica, ci è data primamente dalla Topica, (I, 14; p. 105 b. 19); quivi i problemi e i teoremi filosofici sono distinti in *etici*, *fisici* e *logici*, distinzione però che l'autore non propone se non come un tentativo preliminare. Se non una vera divisione della filosofia, certo un giudizio che la prepara, ci dà poi la Metafisica al VI, 1: πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική. A torto, dice il Walter [1], si fondò su questo passo la distinzione della filosofia ordinariamente attribuita ad Aristotele in teoretica, pratica e poietica (cognizione delle cose relative alle arti utili ed alle arti belle); ma l'osservazione del Walter non toglie che essendovi segnalati gli oggetti a cui la διάνοια si può applicare, non vi sieno così segnalate alcune parti distinte della filosofia in una divisione possibile, se non definitiva. Del resto la facoltà ποιητικὴ e la πρακτικὴ sono contrapposte al pensiero (perchè questo è attività pura, e quelle hanno bisogno di una materia e di un fine esterno) nella Nicomachea X, 7 e 8, tratti che si

(1) *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechische Philosophie,* 537 e seg.

possono confrontare colla Politica VII, 3 e col *De Coelo* II, 12; e il *ποιεῖν* e il *πράττειν* distinti in più luoghi tra loro, e nella Nicomachea e in altre opere. In più luoghi di quella, e specialmente nella fine, quando l'autore promette di compire colla Politica la filosofia delle cose umane, è pur cenno della distinzione della Filosofia in teoretica ed in pratica; e di essa, come di divisione riconosciuta, parla la Metafisica II, (a) 1.

Nella filosofia pratica Aristotele comprende l'Etica, la Politica, l'Economica, la Retorica, la Strategica, queste ultime come aiuti dell'Arte di Stato; ma questa e l'etica abbraccia egli spesso con una sola parola, usando nel significato più ampio il nome Politica, del che abbiamo esempio, oltre che nella Nicomachea, nel I, 2 della Rettorica. L'Etica e la Politica propriamente detta, erano per Aristotele strettamente congiunte, e la prima dipende dalla seconda, in quanto il fine della Politica comprende tutti gli altri, così che è desso il fine umano. Questa connessione e questa subordinazione non sono proprie esclusivamente del primo capo della Nicomachea: con una dichiarazione press'a poco uguale incomincia la Politica, che afferma attuarsi nello Stato il bene veramente umano. La connessione tuttavia non impedisce che le due parti rimangano distinte. La scienza di Stato presuppone quella dei costumi, ma questa seconda non basta da sola, essendo la società il mezzo per attuar la Morale: ciò è affermato non soltanto nella Nicomachea, ma anche nella Politica in più luoghi, e insieme, messa la *φρόνησις* di fronte alla *πολιτική*, il *sapere* cioè, pur riferentesi alla vita pratica, di fronte all'*operare*. Principale vincolo è l'importanza attribuita all'educazione dei costumi, che perciò Aristotele deferiva come funzione speciale allo Stato. Il carattere della vita individuale e famigliare è condizionato a quello della vita politica. Lo Stato non può

essere un' unità indifferenziata, ma un tutto organico, il cui scopo sta nel ben vivere, cioè nel fare che i suoi cittadini sieno moralmente buoni e godano di una felicità fondata sulla virtù. Queste idee si possono leggere sparse per tutta la Politica, ma più che altrove chiaramente espresse al II, 1, al VII, 8, e al I, 2; nel quale ultimo luogo è ammirabile la sentenza, che lo Stato, sorto da un bisogno materiale, acquista un valore etico superiore a quel bisogno: ἡ πόλις . . . γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. Il legislatore deve prendersi moltissima cura dell'educazione della gioventù, e il supremo scopo dell'opera educatrice è quello di rendere virtuosi gli uomini. Ciò risulta da molti luoghi della Politica, ma specialmente dal libro ottavo, consacrato appunto all'educazione.

Il trattato morale d'Aristotele s'apre colla ricerca del fine supremo dell' uomo, ricerca necessarissima, perchè senza la determinazione d'un fine non è ragionevole proporre qualchesia norma, o consiglio o comando, per la umana condotta. Ora è egli lecito nel sistema di Aristotele parlare di fini? È tanto lecito, che la causa finale è uno dei quattro principî formali di tutte le cose; ciò viene affermato nella Metafisica (V, 2, VIII, 4) e nella Fisica (II, 3), più chiaramente che mai nella Metafisica I, 3; Τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς . . . dove si distingue la forma, la materia, la causa motrice, e in quarto luogo il termine del movimento, la causa finale, il bene, lo scopo di ogni produzione, di ogni moto. Queste varie specie di causa, eccettuato l'ὕλη, possono anche unificarsi; ciò appare dalla Fisica II, 7. Nell'organismo, per esempio, l'anima è l'unità dei tre principii, secondo che è scritto nel De Anima II, 4: ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ . . . ἡ ψυχὴ αἰτία. L'ultima causa, che non ha più uno scopo fuori di sè, ma che è puro atto e fine a sè stessa, pura ἐνέργεια, è

la divinità, il πρῶτον κινοῦν della Metafisica (XII, 6). Questa è mera ed eterna ἐτελέχεια, muove il tutto come ultimo scopo del tutto e bene supremo; e il mondo *ab eterno* soggiace alle leggi immutabili della finalità. E il fine involge dapertutto la causa formale e la motrice; onde il fine umano appare per un rispetto la perfezione dell'uomo, e per l'altro il motivo supremo delle azioni lodevoli.

Il sistema non solo adunque dà largo posto al concetto di fine, ma anzi ci offre tanto intorno ad esso, da poter noi determinare il fine umano anche prima d'entrare propriamente nella Nicomachea. La Metafisica dà un fine ad ogni ente, e lo fa consistere nell'attuazione della propria essenza o forma: l'essere, naturalmente, è tanto più perfetto, quanto più si accosta alla piena attuazione di questa forma, e il tendere alla propria perfezione è un tendere al bene: si tratterà dunque per l'uomo, che vuol raggiungere il massimo bene, di perfezionare la propria natura, di svolgere, quanto più e quanto meglio può, ciò che gli è carattere proprio ed essenziale. Ma Aristotele nell'Etica non viene a una determinazione positiva del massimo bene per l'uomo, se non dopo aver rifiutate alcune opinioni volgari, e con più studio e diffusione combattuta la teoria platonica, che riponeva il sommo bene in una Idea.

Le principali obbiezioni formulate nel I, 6 contro l'idea platonica son perfettamente coordinate a quelle, che lo stesso Aristotele fa all'idea del bene nella Metafisica e nelle Categorie, e derivano infine dalla confutazione generale fatta della dottrina delle idee [1]. Mentre per Platone l'universale sussiste per sè e *ante rem*, per la metafisica

---

(1) Per ciò che spetta al breve cenno fatto de' Pitagorei al I, 6, 7 puoi confrontare quel che si dice del loro sistema nel I, 5 della Metafisica.

aristotelica il solo individuo è reale, e l'universale non esiste che come determinazione dei particolari. Ed è anzi da questa opposizione metafisica che proviene il contrasto nella morale. Mentre Platone pensa che la bontà e la felicità degli esseri tutti dipenda dalla partecipazione dell'assoluto bene, Aristotele vede in ogni individuo una entelechia che ha in sè il proprio fine, e quindi il principio e la misura del bene, ch'esso nella propria forma e nella propria specie può conseguire. Nel libro I della Metafisica e nel XIII e nel XIV troviamo attaccata con molti argomenti la dottrina delle idee. Nè tocca a noi ora esaminare se abbian ragione certi storici della filosofia di rimproverare ad Aristotele come erronea la sua interpretazione della teoria platonica; ci basta notare il fatto, per il quale è provata in questa parte la coerenza dello Stagirita. Or nei libri citati egli combatte contro Platone, facendo specialmente queste osservazioni: La possibilità della scienza tratta dalle idee separate non è una prova calzante, perchè per quella possibilità è ben sufficiente l'esistenza dell'universale, nè c'è bisogno che esso esista separatamente. Ma si desse pure l'esistenza separata, ne dovrebbe conseguire che sussistano anche idee di cose non sostanziali, di attributi e di relazioni, ciò che i Platonici non ammettono: e intanto anche gli attributi e le relazioni si possono abbracciare in un unico pensiero e generale (τὸ νόημα ἕν). Le idee sarebbero poi un duplicato inutile delle cose sensibili, perchè non servirebbero affatto all'essere individuo, non potendo in alcun modo produrre movimenti o mutazioni, e non gioverebbero all'esister di quello nè alla conoscenza nostra, non inerendo agli oggetti. Inoltre se le idee devon darci l'essenza degli oggetti, è impossibile che esistano separati l'essenza e l'oggetto di cui essa è l'essenza. Non è nemmen concepibile come le idee si riflettano nelle cose, che sarebbero loro

imitazione: l'espressione μίμησις non contiene se non una metafora poetica. S'aggiunga infine, che l'idea concepita come sostanza, e gl'individui di essa partecipanti, dovrebbero nuovamente riportarsi a un comune originario modello (l'αὐτοάνθρωπος il τρίτος ἄνθρωπος della Metafisica VII, 13 e degli Elenchi Sofistici c. 22). — Accanto a questi argomenti negativi, validi contro il suo maestro, conforta Aristotele con altre prove positive la propria dottrina, nella quale riconosce che l'universale è un pensiero soggettivo, riferentesi a una realtà oggettiva; e con ciò distinguesi il nostro filosofo dai Nominalisti del medio evo, in quanto che per lui l'idea è immanente nelle cose, e si hanno gli *universalia in re*, laddove il Nominalismo teneva gli universali per una semplice unificazione soggettiva della nostra facoltà rappresentatrice.

Come le idee del capo che confuta Platone si riconducono facilmente a quella della Metafisica, così potresti confrontare in generale la ricerca del fine fatta nell'Etica colle idee del III, 7 della Politica e l'ordine graduale de' beni nella εὐδαιμονία colle regole, che la Topica stabilisce nel III quali ragioni delle preferenze da dare alle une cose sulle altre; così facilmente troveresti sparsi per il sistema luoghi da riscontrare col giudizio che Aristotele fa della vita gaudente, della politica, di quella data al guadagno. Che, per esempio, la ricchezza non sia il bene, e non si cerchi per sè stessa, ma come mezzo, è ripetuto più volte nel 1° libro della Politica, in modo quasi uguale ond'è espresso in fine del I, 5 dell'Etica. — Ma vediamo che cosa è ad Aristotele il sommo bene. Anche quì egli si serba fedele all'intero sistema, per il quale unendosi i piaceri agli atti perfetti, ed essendo il bene riposto nell'attuazione del proprio fine per ogni essere, i piaceri migliori dipenderanno dagli atti correlativi, e il massimo bene comprenderà in sè la massima somma dei

piaceri ottimi, ossia la felicità perfetta. Il fine determinato dall'essenza, e immedesimato col bene e colla felicità, ecco il fondamento di tutte le dottrine aristoteliche nella Morale[1]. Questa ha dunque un carattere teleologico ed eudemonologico, teleologico quanto al metodo, eudemonologico quanto al risultato; e i due caratteri le derivano dal modo generale onde l'autore concepì la realtà nella sua Metafisica, le leggi cosmiche nella Fisica, e la natura delle forze psichiche e del piacere nel *de Anima*. L'ottimismo nella natura è implicitamente ammesso anche dal Περὶ οὐράνου, che al II, 5 reca: ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον. E come da postulato ne parte Aristotele nel discorrere della generazione degli animali; Περὶ ζώων γενέσεως I, 4: εἰ δὴ πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον. Il concetto di felicità assommando in sè quelli di fine, di atto, di perfezione, si esprime in queste parole della Nic. I, 7: τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. L'εὐδαιμονία sta dunque di preferenza in un'ἐνέργεια ψυχῆς; ma perchè il ben vivere e il ben operare si attui, son necessarî dei mezzi anche esteriori, dei beni di fortuna, ed ecco le sostanze contribuire per qualche parte al possedimento del sommo bene. L'Etica dice (I, 8, 17): ἔοικε προσδεῖσθαι καὶ τῆς τοιαύτης εὐημερίας· ὅθεν εἰς ταὐτὸ τάττουσιν ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ; e per sua parte respinge l'opinione che identifica il favore della fortuna colla felicità, sebbene, come è stato avvertito, riconosca anche alla ricchezza un valore. E queste idee consuonano perfettamente con quelle che esprime la Politica (al I, 5, al VII, 1 e altrove), doversi bensì procacciare i beni di fortuna, le ricchezze e gli acquisti, ma

(1) V. *La fil. mor. di Ar.* Comp. di F. M. Zannotti, ecc. per cura di L. Ferri o Fr. Zambaldi; la nota a pag. 41.

non risiedere in essi il benessere dello Stato, e convenire anzi riguardarli quali mezzi, e porre un limite alla loro ricerca. Anche, nello stesso luogo della Politica e nel libro ottavo, trova riscontro l'altro passo dell'Etica (1, 9, 8), che suona così: « abbiam detto essere ottimo il fine della Politica; or ella mette grande cura a fare che i cittadini abbiano questo o quel carattere, e sieno virtuosi e operatori di cose belle. » Si vede convenire questo luogo anche col VII, 8 pur della Politica, dove è osservato che scopo dello Stato è l'εὖ ζῆν, cioè la vita morale, la felicità fondata sulla virtù, e col bellissimo passo già riportato poc'anzi; « la ragion d'essere dello Stato è più alta che la causa della sua origine; sorto per la vita, permane per l'εὖ ζῆν »; e infine coll'ottavo della Politica stessa, dove si tratta estesamente del modo di preparare dei cittadini virtuosi, e dove è affermato questo importante principio: « il legislatore deve provvedere all'educazione dei giovani e lo scopo più alto dell'educazione sta nella virtù. »

Stabilito una volta il fine proprio dell'uomo, è stabilita con ciò stesso anche la legge morale, che imporrà a ciascuno di condurre a perfezione la propria vita, massime in quelle facoltà che nobilitano gli uomini sopra gli altri esseri. Questa legge si diversifica dalle altre, quanto è differente il soggetto, a cui essa determina il fine. La legge morale presuppone nell'individuo la libertà. La Nicomachea pone espressamente tra le condizioni, perchè l'atto umano sia buono e degno di lode, la piena conoscenza di esso, e la volontà deliberata, fin dal libro secondo; e poi nel principio del libro terzo studia espressamente e accuratamente, come si debba intendere questa libertà del soggetto operante. I varî gradi della volontà, e la distinzione di essa dall'ὄρεξις e dall'ἐπιθυμία, vi sono spiegati molto diligentemente, e la spiegazione corrisponde a ciò che Ari-

stotele avea scritto nel *de Anima* sugli appetiti e sullo svolgimento del volere. L'essere *uomo* ha in sè il principio delle proprie azioni e il potere di dirigerle; onde colla proposizione della libertà psicologica non si vien meno affatto a quel filosofema aristotelico, che afferma ogni passaggio dal potenziale all'attuale essere operato da qualche attuale. Se nel IX, 8 della Metafisica è detto: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος*, se nel *De generatione animalium* II, 1 è ripetuto: *ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος*, se insomma ogni divenire presuppone una causa motrice in atto, questa per l'essere senziente inesiste già come rappresentazione e come desiderio. Nè per la libertà umana c'è violazione, o almeno non è la violazione unica, di quel fatalismo che dovrebbe scaturire dalla finalità universale. Gli è vero che nel *De coelo* I, 4 è posto il principio: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*; ma nondimeno nella Fisica II, 4-6 si lascia un certo campo al giuoco del caso, il quale sotto il nome di *αὐτόματον* fa entrare nella serie dei fatti qualche effetto, che non era prefisso come scopo, in conseguenza di qualsiasi azione accessoria aggiuntasi a quelli che erano mezzi ad uno scopo diverso. E come parte dell'*αὐτόματον* entra nel sistema la *τύχη*. La natura ha certamente il suo fine, ma raggiunge più o meno la perfezione, secondochè vi si esercita una maggiore o minore azione diretta della divinità, la quale immediatamente non opera se non sul cielo delle stelle fisse. La divinità è sì il fine del tutto, ma le cose non riescono sempre perfette, perchè vi si oppone la natura della materia con varî impedimenti. Ecco scaturire di quì la possibilità del male per l'uomo, il quale non è pura forma, e quindi l'attitudine in lui a opposte determinazioni.

L'essere che ha in sè il principio delle proprie azioni,

non è ancora l'essere libero e responsabile; lo diviene soltanto quando a quel principio s'unisca la ragione deliberante, e quindi l'intenzione, il proponimento. Qui cade la distinzione tra l'ὄρεξις e la βούλησις fatta nella prima metà del libro terzo dell'Etica, in corrispondenza al *De anima* III, 10, che contrappone del pari al desiderio semplice la volontà, ossia il desiderio retto dalla ragione. Lo stesso libro *De anima* al III, 11 ammette che possa cadere contrasto tra appetito e volontà vera, e or vincere questa ora quello. Etica e psicologia van poi d'accordo con quel luogo della Rettorica (I, 9 e 10), dove sono enumerate le varie cause de' fatti possibili: appariscono quivi come cause la natura, il caso, la violenza, il costume, il raziocinio, l'impulso, il desiderio, e le ultime quattro si vedono subito appartenere all'uomo, e comprendere i varî gradi del volere istintivo e della volontà razionale. La determinazione che ha un valore morale, è quella che ha sola carattere umano, quella che succede a una deliberazione: e qui Aristotele dovea naturalmente definire in quali cose sia possibile il deliberare. La ricerca ch'egli istituisce a questo proposito nel III, 3, riesce a risultati verissimi, di cui torna a conferma anche il seguente passo della Fisica (II, 4), dov'è detto tutte le cose distinguersi in tre generi: τὰ ἀεὶ ὡσαύτως ὄντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, τὰ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὰ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ὅπως ἔτυχεν. Il limitare il campo della deliberazione è in fondo un limitare la libertà, ma non è un abolirla. Ben lungi da ciò, anche se altri limiti le assegna [1], Ari-

(1) Manca la libertà, dove l'azione è compiuta per ignoranza; ciò fu già detto più innanzi, ma qui vogliamo notare che dell'ignoranza a noi imputabile l'esempio recato al III, 5, 8, della pena duplice inflitta agli ubbriachi, è una notizia che ha riscontro nel libro II della Politica; quivi la legge contro gli ubbriachi è attribuita a Pittaco.

stotele vuole da ultimo affermarla, e provarla co' suoi ragionamenti e co' suoi esempî, nell'Etica. Altrove ne aveva parlato come di verità riconosciuta; nel Περὶ ἑρμηνείας al capo 9, si dimostra che non tutto avviene necessariamente, oltre che dall'esperienza generale, dal fatto della libertà del volere. E nella Metafisica il X, 8, sostiene che non tutto avviene di necessità, e che così si rende possibile al pensiero di fare la scelta.

Ecco pertanto in piena armonia col sistema aristotelico i postulati, da cui l'Etica Nicomachea prende le mosse. Diciamo ora dell'etica come sezione dello scibile costituito.

II.

Qual è il metodo che conviene seguire nelle ricerche morali? Questa domanda si propone l'autore fin dai primi capi della Nicomachea: e vi risponde come per ogni scienza richiede appunto l'organo, ch'egli stesso ha scritto. Devesi dalle cose più note a noi, cioè dai particolari, salire per induzione ai principî, e da questi scendere poi col sillogismo. Ma nel salire ai principî, convien tener conto anche dell'esperienza degli altri e del senso comune. Nel II, 5 dell'Etica mostrasi Aristotele del senso comune reverentissimo: « È un principio generalmente ammesso, egli dice, che bisogna operare secondo la retta ragione, accettiamolo, e vedremo poi che sia la retta ragione. » E già prima, al I, 8, 7, dopo aver accennato a differenti opinioni intorno al bene, aveva osservato: « È ragionevole supporre che nè gli uni nè gli altri sieno completamente in errore; che anzi abbiano scoperto in alcuni punti, o ancora in quasi tutti, la verità. » Un tale rispetto al consenso dei molti e alla esperienza comune è naturalissimo in un filosofo, che propugna, anche alla cognizione

scientifica esser punto di partenza i fatti singoli. Ma tuttavia, perchè la conoscenza volgare non è acquistata con esame attento e riflesso, vi s'insinua facilmente qualche parte d'errore; onde le varie sentenze dei sofi e del popolo bisogna paragonarle, per vedere quanto vi sia di vero in ciascuna: il cominciare da esse è già un limitare il campo, indeterminato altrimenti, della investigazione, è un primo punto d'appoggio nella via che si deve percorrere. « Convien proporre i dubbî e le opinioni altrui, e discutendole aprirsi la via; » così dice apertamente Aristotele nel VII, 1, 5, e lo stesso pensiero ripete press'a poco in altri luoghi dell'Etica. Nè il procedere è affatto nuovo. Veggasi il principio del libro II (III) della Metafisica, dove è formulato in certa guisa un precetto metodico: Accostandosi a un nuovo problema scientifico, è necessario conoscere quel che gli altri ne hanno pensato, e vedere se per avventura non ci sia sfuggito alcuno degli aspetti varî di esso. E per buon tratto prosegue il capo su questo tono, a provare che il discutere le diverse sentenze torna utile e necessario. Anche gli Analitici posteriori danno delle norme, che rispondono al metodo adottato nell'Etica; veggasi il principio del II, 3. Veggasi infine come gli stessi consigli ricompaiano nella Fisica in principio del IV, 10.

Dai precetti generali, che toccano cioè qualunque scienza, senza riguardo all'oggetto intorno a cui versa, passando a ciò che è proprio del metodo dell'etica, udiamo l'autore ripeterci più volte nella Nicomachea (I, 4, 3-4; 7, in fine; e altrove), che non si può cercare dapertutto lo stesso rigore scientifico, che non tutte le scienze possono avere la precisione matematica: e la Metafisica al XIII, 3 osserva del pari, che non in tutti gli ordini di cognizioni è possibile la stessa esattezza. Ma più diretta corrispondenza con le dichiarazioni dell'Etica, perchè si riferisce

allo stesso ordine di fatti (cioè alle cose della filosofia pratica, alle azioni umane), ha questo luogo della Politica (VII, 7 in fine): *πόσους τε ὑπάρχειν δεῖ καὶ ποίους τινὰς τὴν φύσιν, ἔτι δὲ τὴν χώραν πόσην τέ τινα καὶ ποίαν τινά, διώρισται σχεδόν· οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ἀκρίβειαν δεῖ ζητεῖν διά τε τῶν λόγων καὶ τῶν γινομένων διὰ τῆς αἰσθήσεως*. Tanto per la Morale come per la Politica ogni caso pratico presenta qualche nuova circostanza, e gli è dunque da giudicare nei casi varî con giudizî speciali; e perchè la ricerca scientifica non può scendere fino ad essi, ecco che conviene raccomandare la temperanza nell'esame. Ma d'altra parte fa pur d'uopo occuparsi delle relazioni che un soggetto ha con un altro. E dacchè s'è dimostrato che la felicità sta in un'*ἐνέργεια* dell'animo secondo perfetta virtù, non potrà chi studia la morale o la politica mettersi all'opera, ignorando ogni cosa dell'anima; alla stessa guisa che non può un medico mettersi alla cura dell'occhio, senza conoscere affatto il rimanente del corpo (I, 13, 6-8); ben s'intende che il politico non mediterà sulle cose dell'anima, se non fino a quel punto che torni vantaggioso al suo tema particolare. E così è abbastanza determinato anche il procedimento particolare dell'etica, e le nuove esigenze consuonano con ciò che del metodo è detto e negli appositi libri e in accenni di altri. L'etica non può pretendere al rigore delle dimostrazioni geometriche, deve lavorare sui dati della psicologia; mirare all'attuazione della felicità pubblica mediante la politica. L'ultimo carattere è abbastanza manifesto da ciò che fu detto fin dal principio di questo discorso.

Che se ora volessimo ravvicinare il processo delle varie confutazioni o dimostrazioni dell'Etica, alle regole che dà l'Organo, e confrontare tutti gli accenni di norme logiche che troviamo nella Nicomachea, con ciò che estesamente nell'Organo ne è scritto, dovremmo, si può dire, arrestarci

a ogni pagina del libro. Ci accontenteremo di fare una rapida corsa, e di registrare quei luoghi che più prontamente ci fan ricordare dei simili. Al I, 4, 5 dell'Etica, dopo aver richiamata la distinzione platonica del metodo induttivo e del deduttivo, dice Aristotele, che incominciare si deve ad ogni modo dalle cose note, e parlarsi di cose note e chiare in due sensi, secondo cioè che si considerano in sè stesse o relativamente a noi. L'affermazione è la stessa che Aristotele fa negli Analitici posteriori (I, 2, 11), dicendosi quivi ugualmente esservi cose note per sè stesse, cioè evidenti per la ragione, ed altre più note a noi, perchè apprese colla sensazione, da dove la conoscenza incomincia. Il divario è quello stesso con altre parole notato tra il *πρότερον πρός ἡμᾶς* e il *πρότερον φύσει*, sul quale, sia detto per incidenza, fondò Andronico di Rodi la sua divisione dei libri aristotelici spettanti alla Fisica da quelli della *πρώτη φιλοσοφία*, e la designazione dei secondi con quel nome complesso *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*. — Un indizio della modestia e della serietà del filosofo, il quale si mette all'indagine senza baldanze, l'abbiamo nel capitolo ottavo, dove esordisce l'autore con queste parole: *Σκεπτέον δὴ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος, καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς. Τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα· τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές.* — Nella seconda parte del libro secondo, l'Etica trattando dei due estremi tra cui sta media la virtù, deve parlare di contrarietà; e l'escludersi l'un l'altro dei due vizî conviene appuntino colla definizione che dei *contrarî* è data nelle Categorie 6, 6, a, 17. Del resto nei capi 10 e 11 delle Categorie si trova svolta la teoria dei contrarî, e ne è quindi confermata la verità del luogo menzionato della Nicomachea, e del IV, 1, 24, dove è detto nuovamente « i contrarî non possono stare insieme », e di

quanti altri luoghi possono compararsi a questi per significato. Fra i quali ne ricordiamo uno ancora, che annunzia qualche cosa più degli altri, il V, 1, 5 dove è chiaramente affermato: « un abito contrario si conosce dal suo contrario. » Anche ciò che compare qui come novità rispetto ai passi antecedenti, non è nuovo nel sistema: veggasi il trattato delle Categorie ai capi 10 e 11 testè ricordati. — Sorvoliamo sui libri seguenti dell'Etica sin quasi alla fine, e fermiamoci un istante al X, 9, 16. L'autore vi dice, che ci possiamo render abili operatori di una cosa particolare senza conoscere il generale, cioè senza possedere la scienza, ma che non potremmo così uscire dal singolo caso; « onde bisogna che ascenda all'universale chi vuol divenire valente artefice, abile conoscitore . . . e già fu detto che le scienze versano intorno all'universale. » Or tutto ciò è mostrato nella Logica e nella Metafisica a più riprese da Aristotele: a qualche cosa serve senza dubbio l'ἐμπειρία, ma essa è ben diversa dalla ἐπιστήμη, e l'uomo valente e saggio non si può formare che sulla seconda. — Per i tanti passi che accennano alle due vie che può battere il pensiero, come il I, 4, dove sta scritto esserci una via ai principî, l'altro dai principî, c'è appena bisogno di invocare una distinzione corrispondentevi in altri libri di Aristotele. Tutte le parti dell'Organo, e tutti lo sanno, concorrono a stabilire che non solo c'è nella scienza il doppio metodo, induttivo e deduttivo, ma che l'uno e l'altro sono al pensiero necessarî; il che, dopo le parti dell'Organo ci ripetono anche le altre sezioni della Filosofia. E qui basti di richiami logici che pur potrebbero facilmente moltiplicarsi [1].

(1) Diamo qui tuttavia un esempio che ha d'uopo per essere dichiarato, delle idee della Metafisica, non solo, ma anche del suo linguag-

Seguendo e confrontando le opinioni comuni e quelle dei savî, come s'era proposto, Aristotele ripone la felicità, cioè l'ultimo fine delle azioni umane nella *ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν τελεῖαν.* E la virtù, così nel I, 7 dell'Etica come nel II, 1, 3, è la perfezione degli atti proprî di ciascun essere e delle corrispondenti facoltà. Nè l'affermazione è esclusiva dell'Etica; anche nella Fisica VII, 3 leggiamo: « Nè le virtù nè i vizî sono mutamenti; ma la virtù è una certa perfezione, poichè quando ciascun essere abbia acquistato la propria virtù, allora dicesi perfetto; ed è quest'essere allora più che mai secondo natura: così un circolo è perfetto allorquando come circolo è ottimo. Il vizio all'incontro è la corruzione o il traviamento. » E poichè si cerca la virtù dell'uomo, è naturale pensarla come un'*ἐνέργεια ψυχῆς*, perchè i trattati psicologici dello stesso filosofo avean detto chiaro, che l'anima è l'entelechia del corpo, ossia la forma di questo e insieme il principio motore e lo scopo. Ogni organo sussiste per uno scopo, per un'attività, e l'intero organismo sussiste per l'anima. Ma l'anima ha più parti, più facoltà; la virtù propria dell'uomo spetterà a quella parte che è propria soltanto di lui. Or questa non può essere il principio nutritivo, ben dice l'Etica al I, 13; già il *De Anima* al II, 1, e in altri luoghi, dà un principio vitale, un'anima, anche alle piante, *τὸ θρεπτικὸν*, il potere cioè di assimilare la materia per il mantenimento proprio, e la facoltà della riproduzione. L'animale ha di più che la pianta, la sensibilità, e l'ap-

---

gio. L'Etica al V, 3 ha: ἔστι μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό, e vuol dire: l'oggetto è il medesimo, ma l'essenza che coglie il pensiero non è la stessa. Si potrebbero trovare anche altre frasi che, come queste, per essere interpretate richiedono, che colla Metafisica si sia distinto l' ὄν dal τὸ τι ἦν εἶναι.

petito e il moto di relazione, che sono come una conseguenza di quella. Che dunque neppure la sensibilità possa darci la virtù propria dell'uomo è già manifesto abbastanza dal *De Anima*. Ed ha ragione l'Etica di ripetere (I, 13), che il valore degli uomini non s'apprezza dall'operar di quelle forze che agiscono anche nel sonno. Ma qui cade un'osservazione che dà pur luogo a riscontri: I buoni e i cattivi, i felici e i miseri, non son più differenti nel sonno, tranneché possono variare secondo il carattere degli uomini i loro sogni; il che concorda con ciò che è discorso al capo 1 dell'opuscolo *Intorno al sonno e alla veglia*, e richiama il XXX, 14 dei Προβλήματα, dove porge soggetto a una tesi speciale la diversità dei fantasmi nel sogno. È forse opportuno avvertire eziandio come l'Etica, nell'accingersi alle considerazioni sulle varie parti dell'anima, dica che non importa per il bisogno presente definire, se le parti dell'anima si debbano intendere come le parti di un corpo, o se stieno tra loro come il convesso ed il concavo; e come la questione trovi il suo posto, e vi sia convenientemente discussa, nel I del *De Anima*, preludendosi allo studio delle varie forme della vita [1].

Non senza ragione fu accennato, sia pur brevemente, ai sogni: che la fantasia si colleghi alla sensibilità, e che il fantasma sia una sensazione debole e rinnovata, Aristotele ci apprese già e nel *De Anima* III, 3, e nella Rettorica I, 11; e negli Analitici posteriori II, 19 spiegò la stessa memoria come effetto del permanere (μονή)

(1) È da notare anche la corrispondenza tra la gerarchia delle parti dell'anima e quella delle classi e delle persone nello Stato; e come nell'un caso e nell'altro la perfezione stia nell' adeguata reciprocanza di tutela e di ubbidienza. Vedi Prantle: *Aristoteles*, nel *Staats-Wörterbuch* del Bluntschli.

dell'impressione sensibile. Ma, lasciando di ciò, l'Etica prosegue e trova la facoltà caratteristica dell'uomo nel λόγος, e compie così la divisione delle varie parti dell'anima umana allo stesso modo che fa la Politica nel VII, 13. Modello all'una e all'altra è la distinzione dei principî nel *De Anima*. In questo trattato (III, 8) è detto che lo spirito umano unifica in sè tutte le forze degli altri esseri, e sta al di sopra di essi per la particolare facoltà del νοῦς; il qual nuovo principio si fa valere in due modi, e come pensiero scientifico (λόγος, νοῦς θεωρητικός) e come deliberazione (διανοια πρακτική), e nell'un caso mira esclusivamente alla verità, nel secondo alla verità, ma non per sè stessa, bensì in relazione cogli appetiti e colle opere. Or l'Etica pure, sempre in fine del libro primo, guarda la ragione umana sotto questi due aspetti, ai nomi de' quali testè recati corrispondono quegli altri con cui li troveremo nel libro sesto: τὸ ἐπιστημονικὸν e τὸ λογιστικόν. Nell'uomo come essere ragionevole c'è il τὸ λόγον ἔχον, ma ancora una parte dell'anima irrazionale, che può essere dal λόγος dominata, e partecipare in qualche guisa di esso; onde può ben concludere la Nicomachea, in coerenza con sè stessa e colle dottrine psicologiche a cui si collega: Εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον· τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν ἑαυτῷ, τὸ δὲ ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. Colla quale conclusione mirabilmente consuona ciò che come paragone è accennato nel I, 2 della Politica: Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν.

Sulla distinzione della ragione propria e della facoltà appetitiva che può essere dalla ragione dominata, fonda la Nicomachea con pieno diritto, checchè ne pensi lo Schleiermacher, la divisione delle virtù in due classi,

intellettuali e morali. Ma prima di entrare a trattarne partitamente, vogliamo ricordare che nel quarto libro della Politica trovano conferma quelle osservazioni generali fatte al I, 7 dell'Etica, essere proprio dell'*ἀνθρώπου σπουδαίου* il fare *εὖ καὶ καλῶς* quelle cose che costituiscono *τὸ ἔργον ἀνθρώπου*; e che il porre differenza tra il possesso e l'esercizio d'un'abilità, tra l'attitudine a compiere certi fatti e l'esecuzione, tra le facoltà infine e l'atto, come fa il I, 8, ricorda una distinzione fondamentale della Metafisica, distinzione che primo Aristotele fece nettamente, tra facoltà ed atto, tra possibile e reale. Anche vogliamo ricordare (sebbene meno necessario, perchè si tratta di cosa notissima), che la Politica ci ripete più volte, e ce lo ripetono altre opere, ciò che l'Etica afferma fin dapprincipio parlando dell'*αὐτάρκης*, e ripete poi anch'essa procedendo, essere cioè l'uomo *συζῆν πεφυκώς*.

III.

Delle virtù etiche cerca la Nicomachea al II, 5 se, *ἐπεὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πάθη, δυνάμεις, ἕξεις, τούτων τι ἂν εἴη ἡ ἀρετή*. E nella spiegazione di questi varî ordini di cose psichiche, e nell'escludere la virtù tanto dagli affetti che dalle potenze, si trova in armonia non solo con ciò che avea già detto nell'esordio generale, ma anche colle proposizioni che intorno ai soggetti medesimi contengono la Rettorica, la Metafisica, il *de Anima*. Alla distinzione che dichiarò la Metafisica tra possibile e reale, c'è accaduto poc'anzi di alludere. Quanto ai *πάθη*, la Retorica li definisce così: « son quelli che, accompagnati da piacere o da dolore, producono in noi tale alterazione da farci mutar di giudizio, come l'ira, la pietà, la paura e simili. » A ra-

gione pertanto nella Morale Aristotele li riguarderà come materia su cui la virtù si esercita, portandovi la debita misura. Alcuni degli affetti e delle passioni son descritti nella Nicomachea parlando delle singolari virtù, e quelli che trovano confronto nella Retorica, il cui secondo libro è tutto consacrato alla descrizione delle passioni, appaiono nelle due opere cogli stessi tratti fondamentali. Il *de Anima* parla dei πάθη al III, 10, ma ne parla fuggevolmente. Tuttavia si può paragonare agli altri luoghi anche questo, e vedremo che per Aristotele il piacere e la pena sono i moventi della parte attiva della passione, e che sotto questo rispetto essa appartiene all'appetito, ma sotto un altro è moto corporeo e modo passivo dell'anima generalmente accompagnato da perturbazione [1]. La virtù etica intanto che si vide non poter essere nè πάθος nè δύναμις, dev'essere un'ἕξις. Ma quale? Ἕξις προαιρετική ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν. Di ciascuna parte della definizione discorre la Nicomachea partitamente, cercando dimostrare i suoi giudizî.

L'ἕξις comprende anche alcune, non tutte le διαθέσεις. Ciò avea notato Aristotele già nelle Categorie 8. E la Metafisica V, 19 dice, che la διάθεσις è τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος; d'onde pure appar manifesto che alcuna può ben essere un'ἕξις, ma non tutte lo saranno. L'ἕξις, dice la Nicomachea, è molto difficile a mutarsi quand'è formata, mentre è tutta in poter nostro dapprincipio; e nel capo richiamato delle Categorie è detto pure che l'ἕξις è difficilmente mutabile, e che le διαθέσεις, quelle chiamate così di preferenza e che non sono ἕξις, si mutano senza dif-

(1) V. il citato compendio dello Zannotti edito da Ferri e Zambaldi, nota a pag. 77.

ficoltà [1]. Ma stiamo per ora alle virtù propriamente dette. Esse sono numerate in ordine ascendente rispetto al valore delle funzioni a cui spettano, e degli appetiti e dei desiderî corrispondenti a quelle funzioni. Si va dal necessario all'utile, al bello; dalla soddisfazione dei bisogni immediati della vita, rispetto ai quali si formano le virtù della fortezza e della temperanza si passa alle virtù relative al guadagnare, allo spendere, agli onori, e poi a quelle che riguardano il conversare, lo scherzare. È un evidente salire, cui possiamo vedere continuato anche al di fuori dei puri abiti etici: se abbracciamo d'uno sguardo tutte quante le virtù trattate nella Nicomachea, vedremo che si parte dall'istinto di conservazione e dai piaceri del senso, per andare alle relazioni umane di commerci, di colloquî, di giuochi, e successivamente alle norme di giustizia, alle funzioni intellettuali, ai vincoli cogli altri uomini retti da intelletto e da amore, alla società politica. È in fondo la gradazione stessa tra le tendenze al necessario, all'utile, al bello, che domina nel capo VII, 14 della Politica, dove si vuol determinare la natura degli elementi ch'entreranno a costituire il benessere d'una città.

La definizione della virtù si può chiamare il perno su cui tutta l'Etica si aggira: importa adunque che ne esaminiamo quanto meglio la convenienza. Della libertà che la virtù presuppone abbiam detto più avanti, e testè dell'esser ella un abito. Vediamo ora se sia una novità della Nicomachea la parte della definizione, che stabilisce la virtù essere un medio. Non solo potremmo noverare molti luoghi delle altre opere, massime della Politica, dove si

(1) Ποιότητα δὲ λέγω καθ'ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται. . . οὐκ εὐκίνητον δοκεῖ εἶναι οὐδ' εὐμετάβολον. In questo tratto è mirabile anche la corrispondenza di alcune frasi con alcune della prima parte del secondo libro nell'Etica.

fa risiedere il bene in un mezzo, ma, quel che più importa, questo concetto di virtù è come una conseguenza dello spirito che informa tutto il sistema. Un esempio di raccomandazione del giusto mezzo nelle cose (e un esempio interessante, perchè ha molta somiglianza con ciò che la Nicomachea dice fin da quando fa le sue prime osservazioni generali sul valore del medio), ci dà la Politica nel suo ottavo libro, dove parla dell'educazione ginnastica dei giovinetti. L'Etica nota che i soverchi esercizî guastano la forza, e questo ripete la Politica, aggiungendo che nessun fanciullo coronato ai giuochi olimpici avea poi riportato più premî nell'età adulta. In quanto al valore intimo della sentenza che fa della virtù un medio, possiam dire che l'ὄρεξις τοῦ μέσου è in accordo col lato panteistico della filosofia d'Aristotele, che dà alla natura una specie di tendenza incosciente verso il bene. Nel trattato *De anima* (II, 4 3,) egli avea scritto: Πάντα γὰρ ἐκείνου (τοῦ θείου) ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν; e l'Etica al X, 2, 4 osserva: Ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ.

Per acquistare poi l'abito della medietà, la virtù etica, importa non poco venir bene avvezzati da giovani. Ciò è detto, e con bella energia d'espressione, al II, 1 in fine, e al II, 3, 2 dell'Etica; ma la Politica afferma altrettanto, in più luoghi e specialmente nel libro ch'ella dedica intero all'educazione. Anche per la Politica i fanciulli devono essere guidati per tempo a cercare il piacere nelle cose convenienti, e a fuggire dalle cose di cui è ragionevole provar disgusto. Ma per la dottrina del medio ci sono tra la Morale e la Politica di Aristotele anche altri punti di contatto. La Politica ascrive una grande importanza alle classi medie nello Stato, e anzi per dimostrarla si richiama ai principî della Morale (Pol. IV, 9):

raccomanda di nuovo la medietà, dove parla della forza e della costituzione organica conveniente per il matrimonio (VII, 14). Il consacrar poi ch'essa fa, un libro all'educazione, insegnando al legislatore come debba adoperarsi rispetto alle giovani generazioni, risponde bene alla importanza data all'indirizzo primo della vita nei luoghi dell'Etica poc'anzi citati, e alla necessità nettamente riconosciuta e affermata dalla stessa Etica al X, 9, 8.

Che se vogliamo cercare qualche cosa di corrispondente alle spiegazioni del secondo della Nicomachea sulla relazione dell'atto virtuoso e della virtù, onde questa si forma dalla ripetizione di atti d'un certo ordine, e ne rende alla sua volta meglio capaci di essi, il VII, 3 *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ci dirà: « *Περὶ ταῦτα γὰρ ἑκάστη λέγεται κακία καὶ ἀρετὴ, ὑφ' ὧν ἀλλοιοῦσθαι πέφυκε τὸ ἔχον.* (E la materia in cui versano sono anche quì i piaceri e i dolori). *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ ποιεῖ ἢ ἀπαθὲς ἢ ὡς δεῖ παθητικὸν, ἡ δὲ κακία παθητικὸν ἢ ἐναντίως ἀπαθές.* (Ed ecco sentito il bisogno d'una misura, d'un medio). *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἕξεων*, ecc.

La classificazione delle virtù abbiam detto esser fatta con una misura non nuova ad Aristotele; ma è d'uopo aggiungere che quella classificazione non si dà per perfetta, non pretende d'aver enumerati tutti gli abiti lodevoli. Ciò basterebbe a spiegare, perchè nella Retorica I, 9 s'abbia una enumerazione delle virtù etiche che non concorda colla Nicomachea. La differenza fa ancor meno meraviglia, quando si pensi che Aristotele nella Retorica non intende proporre una classificazione filosofica, ma nominare solamente e definire alcune delle virtù, quelle che son più necessarie a conoscersi da chi vuole esercitar l'eloquenza. Ciononostante molte cose dette nella Nicomachea intorno alle particolari virtù, concordano con altre dette, sia pure di volo, nella Retorica o nella Politica,

o anche altrove. Per esempio, il contenuto dei capi dedicati al *valore* ha per buona parte un riscontro nelle osservazioni che fa sulla *paura* il capo 5 nel II della Retorica; ciò che l'Etica avverte a proposito della liberalità, che è inutile la ricchezza non adoperata (IV, 1, 7), è largamente confermato nel I, 3 della Politica; e quel che l'Etica, parlando della intemperanza, dice intorno agli odori (III, 10), che attirano solo per modo indiretto, si riscontra fedelmente col II, 9 del *de Anima* e col capo 5 del Trattato delle sensazioni e dei sensibili. Nel discorso poi intorno alla liberalità è osservato a un certo punto, che il liberale non s'accorda con Simonide (IV, 1, 26); e ciò ne fa pensare a quanto è narrato nella Retorica II, 16, che Simonide interrogato dalla moglie di Ierone, rispose preferire il danaro alla saggezza. Più innanzi l'Etica tratta i giuochi, gli scherzi, i trastulli come una necessità della vita; e lo stesso pensiero troviamo nella Politica (VII, 13).

Le disposizioni naturali, per utili che sieno alla formazione d'un buon carattere, non son la morale; le disposizioni naturali ci sono anche nei bruti. Questo concetto, che compare e nel quadro generale delle virtù etiche e dove si parla della φρόνησις, è convalidato da ciò che Aristotele disse nella Storia degli animali, ai capi I, 1; VIII, 1; IX, 1. Ma tra le buone inclinazioni ce ne son di quelle che s'accostano tanto alla virtù, da esser talvolta lodate al pari di questa. Epperò nel IV dell'Etica come appendice alla trattazione delle virtù etiche distinte, si discorre dell'αἰδώς; e la sua definizione fa ricordare quella che ne dà la Retorica al II, 6: « Si stabilisca pertanto che la vergogna è un dispiacere, un turbamento per certi mali presenti, o passati, o futuri, che crediamo ci apportino infamia: e che la spudoratezza al contrario sprezza questi mali e non se ne turba. »

Passiamo alle virtù del *τὸ λόγον ἔχον*, di cui discorre il sesto libro dell'Etica. Al capo 2, 3 si legge: *Τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας, καὶ μὴ πρακτικῆς, μηδὲ ποιητικῆς, τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον* . . . e ciò corrisponde benissimo a quanto sulle funzioni dell'intelligenza e sul loro scopo è detto nel *de Anima* III, 4. Poco più oltre, l'Etica distingue cinque mezzi per giungere al vero (VI, 3, 1), e quel che ne dice va d'accordo col I, 1 della Metafisica, dove anzi la teoria della Nicomachea è richiamata. Che il sillogismo poi muova dai concetti universali, e questi non si possano ottenere sillogizzando e si debbano quindi acquistare per induzione (VI, 3, 3), fu già insegnato dai Secondi Analitici al I, 18; dove la dimostrazione, sia che proceda dagli universali, sia che dai singoli, fondasi in ogni caso sul senso, perchè è desso che coglie gl'individui, da cui si ascende alla induzione, e venendo meno i sensi, cessa ogni sapere. Più innanzi nell'Etica, parlandosi del *νοῦς*, si dice che i principî supremi del sapere sono ingenerabili, incorruttibili, eterni, e vengono dal di fuori. Checchè ne sia delle difficoltà, che sorgono per conciliare nel sistema di Aristotele i diversi giudizî sulla cognizione de' principî indimostrabili, è certo però che a questo secondo enunciato dell'Etica corrisponde la dottrina dell'intelligenza nel *de Anima*, in cui non dipende interamente dai sensi la forma delle cognizioni [1]. La scienza ha bisogno di principî, da cui il sillogismo procede, ma de' quali non si dà sillogismo (Et. VI, 3): e appunto gli Analitici Posteriori (I, 2, 3) affermano esservi degli assiomi, *primi*,

(1) Considera bene nel III, 8 del *de Anima*, dove più sembra l'autore concedere al potere del senso, la domanda: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ'οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

immediati, *indimostrabili*, senza i quali la cosa andrebbe all'infinito, o la dimostrazione diverrebbe un circolo vizioso κύκλῳ γενήσεται ἡ ἀπόδειξις.

Dove la Nicomachea distingue l'arte dalla scienza (VI, 4, 4), dice di quella, che versa intorno a cose che possono essere e non essere, intorno a industrie, a processi, a generazioni, non intorno alla realtà necessaria; il che raccostato con ciò che della scienza è detto nel capo precedente, si vede non esser altro se non lo sviluppo d'un pensiero che sta in germe già negli Analitici posteriori II, 19. Ma allo stesso luogo dell'Etica si fa sull'arte un'altra osservazione, ch'essa cioè non solo non versa nelle cose che sono per necessità o che diventano, ma neppure in quelle che avvengono per natura, avendo queste in sè medesime il loro principio. La qual ragione richiama la corrispondente asserzione della Fisica (II, 1): Τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως. Quanto alla ἐπιστήμη, ch'ella sia περὶ τῶν καθ' ὅλου, non ci parrà giudizio nuovo. Prima dell'Etica l'aveano ripetuto il *De Anima* e l'Organo; e la Metafisica (X, 1) recava: Πᾶς γὰρ λόγος καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθ' ὅλου καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων.

Ma veniamo alla prudenza, che tra le virtù intellettuali ha per la vita pratica l'importanza maggiore. Ciò risulta da parecchi passi del libro sesto: ma nel capo ottavo è detto espressamente, che la cognizione de' singoli è più indispensabile che quella dei generali. Il qual giudizio trova riscontro nell'esordio della Metafisica, dov'è notato del pari (I, 1), che ha più importanza pratica l'esperienza senza scienza che la scienza senza esperienza, cioè insomma che la cognizione empirica dei particolari può aver dei vantaggi sulla cognizione generale propria dello scienziato. Notiamo anche che parlando della prudenza fino dal capo quinto, e in altri luoghi poi, Ari-

stotele tratta il processo del desiderio come un sillogismo, allo stesso modo con cui l'ha trattato nel *De Anima* III, 4. Del resto, di essa virtù è stabilito in più luoghi del nostro libro, che per lei ci consigliamo bene intorno le cose che contribuiscono alla nostra felicità. Confrontisi ora la seguente definizione della Rettorica (I, 9): *Φρόνησις δ' εστὶν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλέυεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν.*

Qualunque sia il valore della prudenza, gli è certo però che tra le virtù intellettuali considerate per sè stesse, la prima per eccellenza è la *σοφία*, la scienza dell'Essere in generale, dei principî supremi, delle idee più larghe, quella che pone lo scopo a tutte le altre, mentre ella è fine a sè stessa. Questi concetti dell'Etica (VI, 7) sono anche della Metafisica I, 2 e VI, 1. « E non conviene, dice Aristotele nello stesso capo della Nicomachea, credere che la politica o la prudenza sia la più eccellente delle cose, se pure non è l'uomo l'ottimo degli esseri dell'universo. » E prosegue esplicando con esempî e con dichiarazioni la sua sentenza per venire a concludere : « non importa che si dica esser l'uomo il migliore degli animali; altre cose ci sono, più divine per natura che l'uomo stesso, come gli elementi e i principî onde il mondo fu fatto. » Tutto ciò mira a provare che la sapienza può avere soggetti più eccellenti che l'uomo e la società umana, e quindi soprastare in valore assoluto alla prudenza e alla politica; ma ci ricorda intanto la materia generale della Metafisica, di questa che Aristotele dice la scienza più scienza; e colle ultime frasi, il capo 8 del libro XI della Metafisica stessa. La quale al 1, 3 aveva detto inoltre essere la *sofia* divina di due guise: e perchè conviene a Dio sopra tutto, e perch'ella è la scienza delle cose divine.

Prima di lasciare il libro delle virtù intellettuali, vo-

gliamo accennar brevemente alle difficoltà che si fan sorgere sull'interpretazione d'alcuni tratti, massime del capo 2, nel quale si parla della γνώμη. Le difficoltà cadono su ciò che vi è scritto intorno al νοῦς, perchè ai più dei commentatori sembrò di trovare contraddizione tra l'ufficio quivi assegnato al νοῦς, e quello che gli ascrivono altri libri aristotelici. Al paragrafo 2 del capo menzionato si legge che la γνώμη e la σύνεσις e la φρόνησις ed il νοῦς sono potenze, tutte del pari, degli estremi e dei singoli; e poco più sotto al par. 4, che il νοῦς è facoltà degli estremi da ambe le parti, τῶν ἐσχατῶν ἐπ' ἀμφότερα, cioè tanto dei principî generalissimi come delle determinazioni particolari; e al 5, che perciò è necessaria la sensazione. Parve a molti che tale dottrina contrastasse col modo onde insegnano gli Analitici posteriori a distinguere i dati della sensazione da quelli dell'intelletto, e colle teorie corrispondenti del *De Anima*: così che il Barthélemy Saint-Hilaire, per esempio, a questo punto esclama: negli Analitici posteriori Aristotele è meno sensista! — Eppure non c'è ragione di far tali meraviglie. Che l'universale si formi dai particolari è pure insegnato negli Analitici posteriori (II, 19), senza negare per questo al νοῦς un suo proprio dominio: è sempre sua la generalizzazione, e il senso non è spesso se non occasione a fargli trarre in luce le sue stesse verità. Ciò riesce infine a dire anche il *De Anima* (III, 6), quando distingue l'intelletto possibile dall'intelletto passivo[1]: questo è appunto il conoscimento sensitivo, la potenza delle specie sensibili, che servono a concepire le idee, potenza mortale al pari del senso. Nulla si toglie pertanto alla definizione del νοῦς data dalla stessa Nicomachea al capo 6, quando si spie-

(1) V. Teichmueller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, pagina 443 e segg

ghino le cose a dovere; ciò che han fatto, meglio e prima del Barthélemy, S. Tomaso nel suo Commento e il Segni nelle sue note.

IV.

L'ufficio importante della Giustizia è messo in evidenza fin dal primo capo del libro quinto dell'Etica, libro che per intero è alla Giustizia appunto dedicato. È dessa la virtù umana per eccellenza, perchè ha riferimento ad altri, e solo i suoi vincoli rendono stabile e buona la società. Questa dichiarazione ci fa ricordare come sin da principio la Morale venisse considerata quale introduzione alla Politica, ma ci richiama ancora la grande stima che della Giustizia mostra di fare Aristotele in tutto il trattato della Politica. Nel quale, come nell'Etica, il rispetto della Giustizia è riguardato come la condizione necessaria perchè le comunanze si possano mantenere. Infine del I, 1 vi è detto: « Senza virtù l'uomo non è se non un essere impuro e feroce. La Giustizia è la base della società, essa costituisce l'ordine. » Ben è vero che nello Stato si cerca anche l'affetto e la concordia de' cittadini tra loro, ma la φιλία non può trovarsi là dove la giustizia non regni. Di questa coerenza de' due trattati quanto allo spirito generale, è appena bisogno di far menzione. Cogliamo piuttosto, con una rapida corsa per il quinto libro, qualche rassomiglianza di sue affermazioni più particolari con luoghi di altre opere.

Fatta la distinzione tra la giustizia presa in senso lato e la giustizia nel senso di obbedienza alle leggi, Aristotele esce in queste parole (V, 1, 13): « Ma il comando delle leggi mira all'utile comune o a quello

degli ottimi o dei principi, sien poi tali per virtù o per altra ragione. » Non vogliamo ora chiedere alle altre opere di Aristotele se tutta la giustizia sia nelle leggi positive racchiusa, o se le leggi possano giustamente preferire il vantaggio di pochi a quello comune; ma soltanto dichiarare quel diverso modo d'essere dei principi con queste parole della Politica (IV, 8): *ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετὴ, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία*; distinzione che è in perfetto accordo col vario modo onde gli Stati apprezzano il merito per la giustizia distributiva secondo il V, 3, 8 dell'Etica stessa. Questa al V, 2, 11 distingue poi di volo l'essenza dell'uomo virtuoso da quella del buon cittadino, e al suo accenno fuggitivo risponde più largamente il capo 2 nel III della Politica, dove appunto si studiano i caratteri del buon cittadino. Le teorie del resto che l'Etica svolge intorno alla giustizia distributiva e all'origine delle contese e delle accuse, non solo trovano conferma nella Politica, ma vi sono espressamente citate al III, 7, 1, come già avemmo a notare altrove. Del pari le spiegazioni che fa la Nicomachea sulla moneta e sui cambî (V, 5, e per incidente in altri passi), spiegazioni che contengono in germe buona parte della nostra scienza economica, hanno riscontro con quelle che si leggono nella Politica I, 3. Del resto, poichè questi soggetti danno luogo nell'Etica a discorsi sopra l'ugualità dei rapporti e sui quattro termini d'una proporzione, possiamo aggiungere che Aristotele si serba fedele a ciò ch'egli avea detto sui rapporti e sull'analogia nella Metafisica IX, 6 e in altri luoghi, nella Fisica, e anche nella Rettorica. E più singolare e bella armonia trovasi tra ciò che è detto, nel V, 6, 4 dell'Etica, del giusto sociale e della necessità delle leggi, e dei giudizî, e la fine del capo primo della Politica: « Ἡ δὲ δικαιοσύνη

πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις. » Al rispetto poi della legge, che la Morale esige sì dai governati che dai governanti, mira del pari la Politica nel III, 6, dopo aver domandato che la moltitudine elegga i magistrati e ponga le leggi: governino i pochi o l'uno, o meglio anzi governi la legge, e l'uno o i pochi la suppliscano ne' casi particolari ch'essa non potè prevedere. E l'ultimo avvertimento ne riporta il pensiero allo splendido capo dell'Etica, dove si parla dell'Equità. Infine tutto ciò che la Morale dice dell'importanza e dell'universalità, per cui la Giustizia sovrasta alle altre virtù, trova una conferma in quelle parole della Topica (III, 2), ove si giudica più utile al pubblico la giustizia che il valore, non essendoci tra' giusti bisogno di fortezza, mentre tra' forti c'è ancor bisogno della giustizia.

Un bellissimo luogo della Nicomachea è poi quello del libro quinto che afferma un dritto naturale di fronte al positivo. Leggesi nel capo 7: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν. A questo luminoso concetto è superfluo cercare raffronti nella Politica, dacchè non si potrebbe nemmeno immaginare un trattato, che giudichi le varie costituzioni e ne additi la più equa e la migliore, senza che venga o implicitamente o esplicitamente ammessa una legge superiore alle scritte. Meglio conviene raccostarvi il seguente passo della Retorica I, 10: « Νόμος δ' ἐστὶν, ὁ μὲν ἴδιος, ὁ δὲ κοινός. Λέγε δὲ ἴδιον μὲν, καθ' ὃν γεγραμμένον πολιτεύονται· κοινὸν δὲ, ὅσα ἄγραφα παρὰ πᾶσιν ὁμολογεῖσθαι δοκεῖ. » Così dilegua il dubbio, che potrebbe essere sorto in qualcheduno, leggendo nell'Etica il passo più sopra citato del V, 1, 13, non forse per Aristotele si assolvesse tutto il diritto nelle leggi positive. Che poi i decreti e i comandi di chi governa, non sieno, perciò solo che vengono dai

governanti, conformi a giustizia ed a moralità, si rileva e da quel giudizio del III, 7 della Politica: ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον; e dal divieto del III, 5, non dover la legge andar contro l'utile pubblico; e da molti altri luoghi del medesimo trattato. Anche la Nicomachea ripete quest'osservazione in più passi del libro sulla Giustizia; ma più apertamente che mai ripone il giusto nell'utile pubblico, quando nella enumerazione delle varie forme di governo, distingue le forme buone dai loro traviamenti, e mostra dove sia il loro difetto. Senonchè a parlare delle forme di governo l'Etica viene soltanto nel libro dell'amicizia, dopo cioè aver considerati i vincoli d'affetto, che naturalmente o per convenzione si stringono tra gli uomini. E noi vogliamo seguire con quanta maggior fedeltà il suo cammino.

Se le società non esistono per il solo rispetto della giustizia (poichè questo permetterebbe che gli uomini vivessero pur segregati), se a mantenerle e a rafforzarle concorre potentemente l'affetto, par naturale che Aristotele prima di venire a parlare delle società della famiglia e dello Stato, come ha già discorso della giustizia, faccia altrettanto per i vincoli dell'affetto, dichiarandone la varia natura ed i gradi. E ciò fa egli appunto estesamente nel libro ottavo, occupando di esso una gran parte nel trattare della φιλία, prima di venire al soggetto della famiglia e dello Stato; il quale soggetto tuttavia è toccato nell'Etica soltanto di volo, perchè a svolgerlo adeguatamente eran destinati altri libri. E così, detto quel tanto che bastava, e come per incidente, della società famigliare e della civile, Aristotile riprende le questioni sulle amicizie in generale e vi dedica tutto intero anche il libro nono. Qui, separando per un momento il trattato della φιλία dai capi dove si parla

specialmente dello Stato, e incominciando da quella, accenneremo, brevemente come al solito, i punti di contatto per entrambe le teorie col rimanente del sistema.

E a confermare in certa guisa le parole con cui siam passati alla nuova materia, riporteremo il seguente tratto dall'esordio che ai libri della φιλία fa la Nicomachea: « I legislatori s'adoprano più a destare tra i cittadini l'affetto, che non intorno alla giustizia; poichè la concordia, a cui mirano, è infine una cosa simigliante alla φιλία... Inoltre tra coloro che sono amici non fa difetto la giustizia, mentre anche tra uomini giusti può mancar l'amicizia: sebbene l'essere giusti disponga ottimamente alle amicizie » (VIII, 1, 4). Queste vedute dell'autore ricompaiono in molti luoghi della Politica, e ne formano, per così dire, il fondo; ma più chiare che altrove ci sono offerte da quella parte del libro primo, che discorre della società famigliare e dei dipendenti; dal libro quinto, dove discorre delle cause di mutamenti nelle repubbliche; dal settimo, dove cerca quali debban essere i cittadini, perchè la società viva prosperamente. Più avanti, la Morale, dopo aver distinti gli oggetti amabili e le varie amicizie, discorrendo dell'affetto fondato sulla virtù, e del piacere che hanno i due amici nel συναισθάνεσθαι e nel συγγνωρίζειν, afferma che in questo συναισθαινεσθαι e συγγνωρίζειν consiste il συζῆν, dacchè il ζῆν va riposto nello αἰσθάνεσθαι e nel γνωρίζειν. E questo modo di concepire la vita non è del tutto estraneo alla Politica, ma meglio si manifesta in varî luoghi del *De Anima*, II e III libro, e in principio della Metafisica. A dir vero, la Nicomachea mette innanzi questa idea quando il trattato dell'Amicizia è quasi compiuto; ma la si può facilmente far entrare nella definizione dell'amicizia virtuosa. La φιλία in generale è definita dall'Etica nell'VIII, 2, e vien data come lo scambievole af-

fetto e manifesto di due o più persone, che perdura e viene ad atti (l'atto passaggiero è designato col nome speciale di φίλησις). E a taluno che badi a queste parole, può parere alquanto discosta, e fatta con più riguardo alle apparenze, la definizione che dell'Amicizia dà la Retorica al I, 5. Vero è che la Retorica definisce con altro scopo; ma ove si pensi a ciò che l'Etica ripete qua e là, che all'amico desideriamo quelle cose amabili, su cui l'amicizia si fonda, e che si vogliono per lui quei beni stessi che cerchiamo per noi, dovranno tutti riconoscere che i due testi dicono infine la medesima cosa. È amico, così si esprime la Retorica, ὅστις ἃ οἴεται ἀγαθὰ εἶναι ἐκείνῳ πρακτικός ἐστιν αὐτῶν δι' ἐκείνων. Ma in quest'opera medesima merita nota particolare il capo quarto del libro secondo, che viene per intero a conferma di idee sparse in tutto il discorso dell'amicizia. Basti tuttavia il riferirne il principio: « L'amare è desiderare altrui quelli che reputiamo beni, non con mire interessate, ma per l'amato in sè stesso, e un adòprarsi per quanto è in noi a fargli ottener questi beni. Ed è amico propriamente chi ama ed è riamato, e amici appunto si stimano quelli che mutuamente in tal guisa si diportino, ond'è necessario che insieme si rallegrino o si dolgano dei contenti o delle pene di ciascuno dei due. »

Ci sono varie specie di φιλία e varî gradi, secondo che le società in cui si manifesta son poste da natura o convenzionali. Nella famiglia i vincoli d'affetto son più naturali che mai. Il generante ama il generato anche tra i bruti, così afferma l'Etica, e così afferma pure la Storia degli animali. La famiglia, stando al libro VIII della Nicomachea, è fondata sull'istinto sessuale, ma il carattere etico le viene dalla benevolenza; e così la considera Aristotele anche nel primo libro della Politica, quando nel capo secondo parla della società domestica.

Ugualmente, le relazioni distinte in seno alla famiglia, di marito a moglie, di padre a figli, di fratello a fratello, che nella Nicomachea sono paragonate all'aristocrazia, al potere monarchico e alla repubblica timocratica, vengono messe in tale comparazione anche dalla Politica nei primi due capi e nell'ultimo del libro primo. Ambedue le opere concepiscono i membri della società come altrettanti suoi organi, onde vogliono rispettate le funzioni proprie del sesso diverso, della classe e delle condizioni varie. Quando la Nicomachea nelle indoli diverse dei sessi cerca le ragioni della loro etica integrazione, manifesta le stesse esigenze, che in conformità a un divario radicale pone la Politica al VI, 13: *πᾶσιν ἐνυπάρχει... οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός.*

La famiglia poi, sta scritto nell'Etica, all'VIII, 12, 7, è anteriore allo Stato; ma le spiegazioni che succedono, mostrano a evidenza che Aristotele non parla qui se non di un'anteriorità cronologica, e ch'egli dal punto di vista razionale, cioè quanto all'essenza, dà allo Stato il vantaggio sulla famiglia: ch'egli insomma considera in qualche modo lo Stato come causa finale della famiglia e della stessa persona. Or bene, la Politica al I, 1, reca: « Il tutto vince sulle parti. . . la mano separata dal corpo cessa d'essere mano »; ed ha pensieri analoghi in molti altri luoghi. Essa dice ancora, che colui che potesse vivere fuori dello Stato, sarebbe più o meno d'un uomo, un bruto o un Dio; e questo traduce fedelmente la sentenza ricantata nella Morale: *ἄνθρωπος συζῆν πεφυκώς.*

Lo studio della natura degli amici, delle occasioni che li avvicinano, delle cause che scindono le società, dà luogo ad osservazioni talvolta finissime, al ricordo di sentenze di antichi filosofi, a brevi descrizioni di caratteri, osservazioni, ricordi ed etopeie, a cui spesso si potrebbe trovare riscontro nel *De Anima*, nella Rettorica,

nella Poetica, nella Metafisica e nella Politica, dove espressamente si esaminano le sentenze fisiche o antropologiche, oppure si citano gli stessi versi e gli stessi proverbî, o infine si porgono a un nuovo scopo sott'occhio con più particolari i medesimi caratteri [1]. Ma volendo qui limitarci a ciò che tocca direttamente le tesi dell'Etica, vi passiamo sopra come su corrispondenze di secondaria importanza. E notiamo che tale norma fu seguita d'ordinario anche per le altre parti di questo discorso.

Lo schiavo è necessario così nella famiglia come nello Stato, e perciò si parla delle sue relazioni col δεσπότης, tanto nel trattare degli affari domestici, come nel determinare le basi del consorzio civile. Non giova ora chiederci perchè Aristotele non abbia veduto al di là delle

---

(1) Valga ad esempio questo confronto della Rettorica (II, 12-13), nel quale si descrivono più ampiamente qualità e tendenze dell'età giovanile e della vecchia, la cui opposizione è pur toccata dalla Nicomachea, VIII, 3.

« I giovani... sono cupidi e audaci... obbediscono massimamente alla passione dell'amore... sono incostanti... e la volontà loro più vivace che forte. Preferiscono il bello all'utile, e la vita è più onesta che calcolata. Amano gli amici e i compagni... e non li giudicano in rispetto all'utile. Peccano solo per eccesso e per ardore... non seguono la massima di Chilone... c'è eccesso nelle loro amicizie, negli odî, e così nel resto.

I vecchi... son sospettosi perchè increduli... increduli perchè hanno dell'esperienza... L'amore come l'odio è senza forza... Secondo il precetto di Biante, amano come se un giorno dovessero odiare, odiano come se un giorno dovessero amare... Sono egoisti... amano più l'utile che il bello (l'utile è bene relativamente a noi, il bello è buono assolutamente) ... Non arrossiscono... sono sfrontati... sdegnano l'opinione... Le passioni son cadute o affievolite... Agiscono per interesse... C'è nella loro vita più calcolo che sentimento morale... Se son pietosi, lo sono per ragione diversa da quella dei giovani... temono d'aver da soffrire tutti i guai. Ecco perchè son queruli. »

istituzioni de' suoi tempi; ci basta registrare che l'Etica insegna non aver lo schiavo alcun diritto come schiavo, ma che tuttavia noi lo possiamo e dobbiamo amar come uomo: e che un pari insegnamento risulta dalle sparse considerazioni che intorno alla classe dei servi fa la Politica. È anche da ricordare che quest'opera al I, 2 parlando della società civile, usa per i servi della stessa singolare espressione che leggiamo nella Nicomachea VIII, 11, 6: Lo schiavo è uno strumento animato: ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον.

V.

Ci accadde già di avvertire che la Nicomachea considera la società civile come un fatto di natura: ma ora dobbiamo aggiungere che non tutto nello Stato viene dalla stessa sorgente. A determinare le particolari costituzioni delle varie politie concorre tra diverse cause la libera volontà dei cittadini. Tali sono pure i pensieri della Politica, la quale non vuol essere già una semplice anatomia dell'organismo civile, o una storia naturale del suo svolgersi e del suo morire, ma un ammaestramento altresì alle cittadinanze che cerchino di assecurare e migliorare la propria vita. Che poi per l'esistenza dello Stato occorrano la giustizia insieme e l'affetto, vedemmo più sopra ripeterlo concordi la Morale e la Politica. E poco adunque ci rimane a dire sulla natura della società civile. Tuttavia registriamo che la massima generale della Nicomachea — φιλότης ἰσότης —, quando si viene a parlare dello Stato, dà la misura della perfezione di questo, poichè quella è la forma pessima di governo, in cui ha men luogo l'affetto, in cui tra cittadini c'è la massima disparità. La φιλία πολιτικὴ riposa sull'ugua-

glianza; così suona formalmente la dottrina della società civile nell'Etica. E questo grande principio è ben venti volte ripetuto dall'autore nella Politica. Non ripetuta così spesso, ma pur confermata dallo stesso trattato, che si occupa *ex professo* anche di cifre, è quest'altra asserzione dell'Etica, esserci un limite ad ogni società, e alla cittadinanza, chè una città non potrebbe darsi nè con soli dieci uomini, nè con cento mila. Perchè ci paia strana questa opinione del IX, 10, 3, a noi che vediamo delle città come Londra, non è men vero che coi criterî politici degli antichi si potrebbe sostenere. Ma non c'è bisogno di tanto, e basta il sapere che le due opere di Aristotele sono d'accordo anche quì.

Dalla natura e dall'origine della società civile inferisce la Nicomachea facilmente lo scopo della medesima; e così intorno ad esso scopo s'esprime all'VIII, 9, 4: « La società politica si produce e si mantiene per l'utile; questo han di mira anche i legislatori; e dicono esser giusto ciò che è utile alla comunanza. » Or non è questo un postulato su cui tutta la Politica si fonda, e da cui trae per deduzione i suoi precetti particolari? E non mostra la Politica, al pari della Nicomachea, che i governi son tanto più corrotti e illegali, quanto dall'ubbidire a quel principio son più lontani? Anche in tale giudizio esse son pienamente d'accordo, eccettochè la prima svolge con ampiezza maggiore di ragioni e di esempî quelle tesi, a cui la seconda accenna brevemente. Per entrambe la nota differenziale delle buone e cattive politie sta nello scopo a cui mirano i reggitori, secondo che è il privato interesse o *τὸ κοινῇ συμφέρον*. Il bene pubblico non si assolve, già s'intende, nel benessere materiale, ma come la felicità dell'individuo è costituita principalmente dall'esercizio della virtù, così non si potrà dire felice quella cittadinanza che abbondi di ricchezze, ma anche d'ignoranza

e di vizî. La Nicomachea avea già stabilito questo valore della sua massima fin dai primi libri, avendo essa e nel I, 13 e nel II, 1 affermato apertamente che lo Stato dee promuovere le attività superiori dell'uomo. La stessa Nicomachea ribadisce le sue sentenze nel discorso finale intorno all'ufficio da affidare allo Stato per il culto della scienza e della virtù. Or la Politica è dello stesso avviso che l'Etica, nell'intendere l'utile pubblico e lo scopo dello Stato. Del compito che a questo appartiene di custodire e diffondere la moralità e di promuovere in genere lo svolgimento delle facoltà spirituali, si parla in più luoghi della Politica, ma più di proposito e abbastanza a lungo al VII, 2; in principio del qual capo si pone il problema, se la felicità dello Stato si debba intendere come quella degl'individui. Alla fine del capo che succede, dopo opportuno esame degli argomenti, compare la conclusione: « essere necessario che la vita ottima per i cittadini singoli, sia ottima anche per la comunanza, per lo Stato. » Onde il fine dell'individuo essendo determinato, come vedemmo, in un'ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετὴν τελεῖαν, potrà ben dire Aristotele (Polit. VII, 2), « esser ottima quella costituzione per la quale ciascun cittadino operi il meglio e viva quanto più perfettamente. » Di questo valore educativo e morale dello Stato tutti i politici serî s'occuparono caldamente; così afferma la Nicomachea al I, 13, 2, e dà, subito dopo, un esempio di ciò nelle legislazioni dei Cretesi e degli Spartani, che l'autore riguarda come ottime: « Παράδειγμα δὲ τούτων ἔχωμεν τοὺς Κρητῶν καὶ Λακεδαιμονίων νομοθέτας, καὶ εἴ τινες ἕτεροι τοιοῦτοι γεγένηνται. » Or che le leggi di Creta e di Sparta, le leggi e il governo, mirassero a far dei cittadini virtuosi, risulta evidente dall'esame che la Politica fa della costituzione lacedemone e della cretese nel secondo libro, ai capi 6 e 7. Non vi si giudicano

certamente, quelle costituzioni come perfette; ma, pur censurandone alcuna parte, Aristotele le reputa buone nel complesso, e atte a mantenere quelle che considerano — virtù dei cittadini —. Sta il fatto che tanto Creta quanto Lacedemone molto s'adoprarono, e colla pubblica educazione e coll'assidua sorveglianza e con altri mezzi, perchè le nuove generazioni crescessero forti, e, dal loro punto di vista, virtuose. Insomma si vuole che la costituzione informi di tal guisa l'educazione che i giovani crescano nell'amore delle istituzioni della patria loro; perchè lo Stato che ciò non cura si prepara certa rovina. E l'Aristotele dell'Etica nel recar questi esempî di savî legislatori, non è discorde dall'Aristotele, maestro dell'arte di Stato.

Posto adunque il fine della società civile nell'utile pubblico, è naturale che la dottrina etica, che in rispetto all'attuazione di questo fine divide gli Stati in buoni o cattivi, sia riproposta nel trattato che s'occupa di città e di governi. E così vi leggiamo (Polit. III, 7): « Quando o l'uno o i pochi, o i molti, governino per il pubblico bene, questi sono governi retti, ma quando lo facciano solo nell'interesse o dell'uno, o dei pochi, o dei molti, s'hanno i traviamenti. » In questo brano già trovansi accennate le sei forme di governo, quali ce le porge pure il *Politico* di Platone; e Aristotele riconosce questa rassomiglianza, se non che la sua distinzione si fonda sopra un diverso criterio (Polit. IV, 2). Chi abbia poi presente l'enumerazione delle varie forme di governo e il diverso apprezzamento che ne fa Aristotele nell'ottavo dell'Etica, li troverà perfettamente consoni a queste parole della Politica (IV, 2): « Περὶ τῶν πολιτειῶν διειλόμεθα τρεῖς μὲν τὰς ὀρθὰς πολιτείας, βασιλείαν, ἀριστοκρατίαν, πολιτείαν, τρεῖς δὲ τὰς τούτων παρεκβάσεις, τυραννίδα μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχίαν δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατίαν δὲ πολιτείας... » dove l'autore si richiama al numero e ai

nomi già dati nel III, 5 dell'opera stessa. L'unica differenza tra questi luoghi e quello corrispondente nella Nicomachea sta nella voce *πολιτεια* sostituita alla *τιμοκρατία*; la qual differenza di voce non importa per nulla divario di cosa, come si può veder facilmente dai discorsi, che nel seguito del trattato si fanno sulla varia natura delle suddette costituzioni. A tali discorsi è dedicata la seconda metà del libro terzo e buona parte del quarto: e le loro conclusioni collimano con ciò che nell'Etica è detto brevemente e in forma spesso assiomatica. Chi non ricorda come la Nicomachea preferisca quale forma ottima la monarchia, e giudichi pessima il despotismo, quella perchè il re vero deve eccellere su tutti per virtù, questo perchè *corruptio optimi pessima?* Ebbene, si confronti a quei giudizî questo passo della Politica, che citiamo soltanto per esempio (IV, 2): « È dunque evidente quale tra le forme corrotte sia seconda, quale sia pessima: dovendo la corruzione della prima, e più eccellente, essere la più cattiva, e dovendo d'altra parte la monarchia, se non è tale soltanto di nome, fondarsi nella grande superiorità del principe . . . Il secondo posto tra le forme corrotte lo tiene l'oligarchia . . . il meno sfavorevole la democrazia. » E dunque tra le forme corrotte la men cattiva è la democrazia, precisamente come nell'Etica, la quale osserva che quest'ultima forma di *πολιτεία* è men distante delle altre dalla forma buona opposta. — Un secondo esempio crediamo sufficiente, senza dilungarci oltre su questo soggetto, a mostrare la corrispondenza delle due opere. Il *τύραννος* tratta i governati come strumenti dell'utile suo, è questo il rimprovero della Nicomachea (VIII, 10), e quindi s'impone colla forza, e nel suo Stato ha men luogo che in altro mai la *φιλία* (VIII, 11) Or la Politica finisce così il suo capo 8 del quarto libro « *Τοιαύτην δ' αναγκαῖον εἶναι τυραννίδα τὴν μοναρχίαν*:

ἥτις ἀνυπεύθυνος ἄρχει τῶν ὁμοίων καὶ βελτιόνων πάντων πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῆς συμφέρον ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων. Διόπερ ἀκουσιος· οὐθεὶς γὰρ ἑκὼν ὑπομένει τῶν ἐλευθέρων τὴν τοιαύτην ἀρχήν. » In questo proposito del potere despotico, non è inopportuno il ricordare che di tal natura è, secondo Aristotele, l'impero del padrone sullo schiavo, e che lo è legalmente, non per abuso. Così egli ci fa intendere nell'Etica, quando nega, come vedemmo più sopra, ogni diritto allo schiavo in quanto è tale, e quando paragona le varie relazioni dei membri d'una famiglia colle forme possibili di civile società. E così egli ribadisce nel I, 2 della Politica: « Διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλος ἐκείνου »; e dichiara la sua asserzione coi ragionamenti che accompagnano questo passo. Del resto in molti altri luoghi della medesima opera egli usa di frasi e di affermazioni che tornano a dire lo stesso.

Ma qual è per Aristotele la migliore forma di Stato? Da quel che abbiamo riportato della Nicomachea su questo argomento, chiaro apparisce che l'autore dà la preferenza alla monarchia. E taluno credette pertanto di coglierlo in contraddizione, perchè nella Politica si mostra d'ordinario di contrario avviso. In essa difatti è raccomandata una forma di governo mista, che infine riesce ad un'aristocrazia del merito [1], mentre l'Etica senza riserve chiama ottimo il regime di un solo. Quì dunque c'è bisogno di una spiegazione. Sentiamo che cosa dice l'autore della

(1) Il Fechner (*Ueber der Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles*) crede che nella Nicomachea e nella Politica IV, col nome di πολιτεία, s'abbia a intendere un'altra forma di Stato diversa dalla retta πολιτεία, che è data come l'ottima nella Polit. VII. — Infatti lo Stato perfetto, descritto nei libri VII e VIII, non è dato mai come semplice πολιτεία, ma con un epiteto d'eccellenza: ἡ ἀρίστη πολιτεία.

Politica al III, 11 : « Un uomo che non ha se non due orecchi e due occhi, due mani e due piedi. . . . . come potrebbe far meglio d'una moltitudine ?. . . . . I monarchi son costretti a moltiplicarsi per mezzo di amici, e questi vedono e fanno soltanto per lui. . . . . Intanto il re colla cooperazion degli amici ammette già che il potere tra uguali dev'essere uguale. » Altrove egli va anche più oltre, e par si dichiari in favore della sovranità popolare: « Devesi affidare. . . ai soli cittadini distinti?. . . È un avvilire gli altri;. . . le funzioni pubbliche sono onori, e il darle in perpetuo ad alcuni, abbassa gli altri. . . Può sembrar giusta soluzione il dare la sovranità alla moltitudine. . . Se ciascun membro preso a parte non è affatto notevole, la maggioranza nell'insieme è al di sopra anche dei migliori. . . come un banchetto fatto a spese comuni è più splendido che il pasto imbandito dai singoli. . . La moltitudine forma un sol uomo con molte mani e molti sensi, e con una morale e un' intelligenza in proporzione » E a questi pensieri del III, 6 si riattacca la similitudine del 10 nello stesso libro: « Una moltitudine è sempre men corruttibile, come una massa d'acqua. » Ma torniamo al III, 6 e proseguiamo: « Quando il popolo è riunito, l'intelligenza è sufficiente. . . Alimenti comuni insieme a scelti, danno quantità maggiore e miglior nutrimento. . . Ma si obbietterà: quei soli che sanno fare la cosa, possono sceglier bene (esempî del medico e del geometra). . . ma questa obbiezione non è molto forte, a meno che non si abbia una moltitudine affatto degradata . . Tutti insieme varranno più, o non meno dei dotti. . . Per molte cose l'artista non è l'unico giudice, in tutti i casi in cui si può conoscer l'opera sua, senza posseder la sua arte. . . La casa verrà giudicata da colui che l'abiterà, il timone dal pilota: è il cerchio de' convitati, e non il cuoco, che giudica del banchetto. »

Malgrado queste considerazioni molto favorevoli a un governo democratico, il vero è che anche la Politica ammette in certi casi la legittimità non solo, ma l'eccellenza pure, del potere assoluto. Se ne discorre abbastanza a lungo, ed il senso generale è questo, che la monarchia vien buona, quando il popolo da governarsi è poco civile, o quando un cittadino s'elevi tanto al di sopra degli altri per merito, che il popolo stimi utile deferirgli tutto il potere. Ecco un tratto del III, 8, che parla molto chiaro su questo proposito: « Se uno. . . o pochi. . . emergono tanto da non poter essere contrabbilanciati da tutti gli altri. . . sono come dèi tra gli uomini. . . la legge non è fatta per essi, son essi la legge. Sarebbe ridicolo sottometterli alla costituzione comune; potrebbero rispondere ciò che, secondo Antistene, risposero i lioni al decreto dell'assemblea de' lepri sulla eguaglianza generale degli animali. Ecco l'origine dell'ostracismo negli Stati democratici, che più degli altri si mostrano gelosi dell'uguaglianza. » Or questo luogo, confrontato coi precedenti rischiara talmente le cose, che non è più possibile parlar di contrasto, o interiore alle idee della Politica, o rispetto a quelle della Nicomachea. Là dove quest'opera antepone la monarchia alle altre forme di Stato, reca anche queste solenni parole (VIII, 10, 2): « *παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς· ἄμφω γὰρ μοναρχίαι· διαφέρουσι δὲ πλεῖστον· ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ· ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων· οὐ γάρ ἐστι βασιλεύς, ὁ μὴ αὐτάρκης, καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς πρὸσδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δὲ ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἂν εἴη βασιλεύς* [1]. » È dunque evidente, che Aristotele vorrebbe il

(1) A questo passo appose una bella nota Lodovico Carrau nel suo studio sull'ottavo libro della Nicomachea, libro prescritto ai licei fran-

monarca, quando si potesse avere un uomo perfetto, αὐτάρκης, sapientissimo e virtuosissimo. Ma poichè quest'uomo è *rara avis in terra*, uopo è ricorrere ai molti, e accontentarsi del *meglio* possibile a raggiungere. Intanto l'Etica, proponendo il suo ideale, compie l'ufficio che le spetta, ed è naturale che non si trattenga a considerare il grado di possibilità d'attuazione, e le cause da cui dipende. Ciò al contrario non può trascurar la Politica, che tratta ampiamente di questa materia, e che vuol proporre delle dottrine di applicazione diretta. Non può essa sorvolare sulle circostanze che favoriscono lo svolgimento e la durata di una repubblica, e su quelle che più facilmente ne determinano il traviamento. E l'esperienza e la storia avendo insegnato ad Aristotele quanto sia difficile a trovarsi il perfetto monarca, e come d'altra parte l'aristocrazia degeneri facilmente in oligarchia, egli loda la partecipazione della moltitudine al governo, cercando alla fine un temperamento in quella forma mista ch'ei raccomanda come la più propizia a rendere buono e duraturo lo Stato, nella πολιτεία, così chiamata per eccellenza, degli ultimi libri. La quale in fondo non è se non un'aristocrazia del merito e dell'intelligenza.

VI.

Fin dal principio di questo discorso vedemmo, che nella felicità si comprende certamente il piacere, ma che tuttavia il piacere in genere non costituisce da solo il supremo fine dell'uomo. Intanto altre scuole, e anteriori e

---

cesi e benissimo fatto (Paris, Germier Baillière, 1881). Mette a confronto quella nota le teorie della Politica col brano della Morale; e noi l'avemmo sott'occhio nello scrivere qui del medesimo confronto.

contemporanee ad Aristotele, facevano dell'ἡδονή l'ultimo ed unico scopo a tutte le azioni. Per sciogliere dunque ogni dubbio su questa materia, e insieme per spiegare la natura di questo fatto interiore, di cui pur tante volte ebbe l'Etica a toccare, l'autore stima necessario il trattarne in una sezione a parte, e prender poi occasione di quì a precisare vieppiù il suo concetto della felicità, raccogliendo così i risultati de' suoi studî morali. E a questo soggetto dedica il decimo libro, che compie opportunamente e in bel modo il trattato. Forse i lettori moderni si passerebbero volentieri di alcune delle discussioni che Aristotele fa intorno al piacere; ma poichè ci sono, dobbiamo anche per esse continuare i nostri confronti. Lasciamo tuttavia la prima parte dove si dimostra, che il piacere, pur non essendo *il bene*, è almeno uno dei beni, senza che però questo si possa trarre per ragion di opposti dal fatto che il dolore è un male: l'autore vi è fedele alle sue teorie sulla opposizione, che abbiamo già altra volta richiamate, ed alle regole ch'egli stesso diede della confutazione e della dimostrazione [1]. Fermiamoci un istante a ciò che è detto al X, 3, 12: « Ricordare, imparare, esser virtuosi, si vuole anche senza mira di trarre piacere. » Questa proposizione che intende a provare, esserci altre cose amabili, e quindi beni, anche fuori del piacere, consuona col bell'elogio, che dello studio e della scienza leggiamo in principio della Metafisica. Quivi non si propone, è vero, il problema, se il piacere sia o no un bene, ma il valore attribuito alla virtù e alla sa-

(1) Si paragoni tuttavia alla discussione dell' Etica il tratto dei Primi Analitici I, 40: « Ἐπει δ'οὐ ταυτόν ἐστιν... οὕτως κἀπὶ τῶν ἄλλων. » Si vegga ancora come nel decidere la questione, se il piacere sia il bene, o se tutti i piaceri sien beni, l'autore rimanga fedele alle regole intorno le relazioni di genere e di specie esposte nel IV della Topica.

pienza ci dice abbastanza. L'intero capitolo 4 della Nicomachea (X) è poi occupato dalla ricerca della definizione del piacere, epperò della sua essenza. E vi si mostra che il piacere non è movimento, perchè quello è perfetto in sè stesso ad ogni istante della sua durata, questo non è perfetto se non quando abbia raggiunto la meta: inoltre il piacere può concepirsi fuori del tempo, il movimento no. Queste osservazioni, e gli esempî dati a rischiararle, esempî che ci fanno pensare alle varie specie di moto ammesse da Aristotele, possono confrontarsi con ciò che sulla natura del moto è detto largamente nelle lezioni di Fisica. Già la Nicomachea al X, 4, 3 avverte: « E con esattezza fu detto intorno al movimento in altri libri. » Or questi libri devono essere i VI, VII, VIII della Fisica, dove il moto è studiato ne' suoi varî modi, e dove i risultati dello studio sono concordi con ciò che ne accenna il nostro capo del piacere. Ma oltre quest'opera, parlano del moto anche le Categorie al 14, e anch'esse in guisa da potersi, riscontrando i due testi, trovarle come la Fisica in accordo con la Nicomachea, o meglio da trovar questa fedele alle teoriche di quelle.

Segue un' osservazione sulla sensibilità, che prepara la via alla definizione positiva: vi si rammenta che ogni senso esce in atti verso un sensibile; che atto perfetto si ha quando sotto il senso ottimamente disposto cade l'ottimo dei sensibili suoi; che c'è un piacere in corrispondenza a ogni senso; che atto piacevolissimo è il perfetto, e che il piacere alla sua volta perfeziona gli atti (X, 4, 5). Or che ogni senso abbia il suo sensibile, e che in ciascun genere di sensazioni si produca un piacere, o che questo si svegli quando l'oggetto sensibile è quale esser dee, son cose già dette nel *de Anima*, dette svolgendosi la teoria della sensibilità, specialmente al II, 5. Abbiamo intanto appreso che il piacere è un atto perfetto della facoltà,

operante nel miglior modo e sull'oggetto meglio a lei rispondente. Veggasi ora se non consuoni con questa la definizione data nella Retorica. La differenza delle parole è ben giustificata dalla diversa importanza che ha la cosa nelle due opere: ma se si badi allo spirito, si vedrà che in fondo la significazione è la medesima. Aristotele, discorrendo nella Retorica (I) del piacere, e discorrendone con intelligenza di artista, così lo definisce: « il piacere è un atto dell'anima, ed un suo costituirsi in istato normale, subitaneo e sensibile (I, 11, 1). Che poi i piaceri si diversifichino secondo il valore delle facoltà e degli atti da cui derivano, questo risulta da tanti passi e del *de Anima* e della Politica e della Metafisica, da parerci proprio superfluo il citare luoghi paralelli ai paragrafi del X, 5 della Nicomachea, dove appunto si parla delle varie specie e del vario valore dei piaceri. Raccogliamo soltanto la conclusione, davanti cioè alla Morale esserci dei piaceri lodevoli, e altri da fuggirsi, e potere anche certi piaceri leciti divenir disonesti, quando l'uomo ne abusi. Accade di essi ciò che delle ricchezze vien detto in un prossimo capo, che dentro una certa misura son buone, come mezzi ai piaceri lodevoli e alla virtù, ma divengono impedimento alla felicità se son troppe, e se il possessore ne abusa. La possibilità dell'abuso c'è per tutte le specie di beni, eccettuata la sola virtù: ma questa possibilità non ci dee far condannare in modo assoluto il piacere, o la ricchezza, o l'arte. Un tale giudizio si rileva anche nel primo capo della Retorica, perchè quest'arte pure, vi è scritto, prestasi a doppio uso, il che non toglie ch'essa all'uomo sia utile, e che noi dobbiamo adoperarla per uno scopo buono soltanto.

La felicità è dunque con piacere: riman solo di stabilire qual piacere sia il più grande e il più degno. E poichè l'essenza dell'uomo sta specialmente nel νοῦς, es-

sendo questo il principale e il migliore dei principî onde risulta l'umana psiche, sarebbe sconveniente che l'uomo non eleggesse la vita che più gli è propria, ma quella di altro principio. Così s'esprime press'a poco la Nicomachea al X, 7, 9; e poco dopo riprende: « Invero ciò che è proprio per natura a ciascun essere, questo è anche per ciascuno l'ottima delle cose e la più piacevole; ma propria all'uomo è la vita secondo la mente; se pur carattere principale dell'umanità è il pensiero. La vita speculativa è dunque per l'uomo la più felice. » Queste sentenze dell'Etica non solo discendono come naturale conseguenza da ciò che è detto nelle varie opere aristoteliche intorno all'essenza e all'operare delle cose, ma sono anche un'eco di ciò che nella graduazione delle forze della vita e delle facoltà psichiche dice il *De Anima*; ed hanno conforto in molti luoghi della Metafisica, specialmente nell'introduzione e nell'XI, 9, che tratta del νοῦς e della νοήσις, incominciando colle solenni parole: « Τὸν νοῦν . . . δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον. » A tali concetti si riappiccano l'importanza che Aristotele dà all'educazione, e i motivi per cui egli stima necessario che anche lo Stato se ne incarichi. E nel dir questo, e nell'aprirsi così la via al trattato della Politica (notiamolo di volo), egli osserva che non si può amministrare bene lo Stato senza averne la scienza; e qui ripete che scienza non si dà se non del generale (X, 9, 16); della quale affermazione leggiamo le prove nella Metafisica, e più per esteso ne' libri logici.

Accanto alla vita speculativa, posta come ideale della felicità, discorre Aristotele della felicità pratica (X, 8), di quella veramente accessibile agli uomini, che hanno pure, come esseri organici e sensibili, molti altri bisogni da appagare. E la necessità qui riconosciuta di certe condizioni, quali mezzi a conservar l'esistenza, giustifica ap-

pieno perchè poi la Politica, che dovrebbe intendere solo ad attuare le idee della Morale, s'occupi d'armi, di ricchezze e di tante altre cose, che troppo sembrerebbero altrimenti discoste dal suo scopo immediato. Nè per questo distinguere la vita speculativa e la pratica viene pregiudicata l'unità delle forze spirituali. La perfezione della vita umana è sì nella felicità speculativa, ma di essa vita l'operare, la pratica, è una parte indispensabile; nè si può negligere pertanto l'aducazione morale, essa è una condizione necessaria per la intellettuale. Inoltre, se l'attività conoscitiva è di gran lunga superiore alle altre, il sapere perfetto appartiene nondimeno ai soli dei. La scienza umana è limitata e condizionata, nè può quindi la vita nostra essere tutta assorta nella funzione speculativa; ecco dato all'uomo di vivere nello Stato, in guisa che si ricordi la concessione, con cui press'a poco accommoda le difficoltà in questo soggetto Platone. La meta della sapienza è troppo alta perchè un uomo la possa raggiungere appieno, e conviene perciò commisurarla alla capacità umana. Ciò risulta dal X, 8 della Nicomachea ed anche da altri suoi passi; ed è poi confermato dalla Metafisica I, 2: e dal XII, 7 della stessa opera, dove essendo considerata la *νοῦ ἐνέργεια* quale *ζωὴ*, e la *θεωρία* quale *τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον* e la divinità quale *ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ*, ne consegue che a Dio solo appartenga la sapienza perfetta, eternamente in atto. Questo capo medesimo della Metafisica viene eziandio a confermare ciò che è detto nella Nicomachea al X, 8, 7, consistere appunto la felicità degli Dei nella contemplazione: « Che la perfetta felicità consista in atti di contemplazione, è manifesto anche per ciò, che noi crediamo massimamente beati e felici gli dei. Or quali azioni si possono attribuire agli dei? Le giuste forse? sarebbe ridicolo l'imma-

ginare che commerciassero e si restituissero i depositi... O le forti?... O le liberali?... O le temperanti?... Sarebbe sconveniente ed indegno... Eppure tutti credono che gli dei vivano, e quindi escano in atti, non già che dormano come Endimione. Or a chi vive, se escludi l'operare ed il fare, che rimane se non l'atto contemplativo? Ebbene, degli atti degli uomini quello che più somiglia al divino sarà anche il più atto a render felici [1]. » Segue poi la Nicomachea, negando la felicità agli altri animali, perchè son privi di tale specie di atti. E ciò si collega a quanto sulle differenze tra l'uomo ed il bruto Aristotele disse, e studiando gli animali, e descrivendo le facoltà dell'anima.

Le precedenti elevate considerazioni, che descrivono la vita contemplativa come la stessa vita di Dio che pensa sè stesso, che la giudicano troppo felice e perfetta per la condizione mortale, e tuttavia la designano all'uomo come il più alto ideale delle sue attività, son esse l'unico filo che nella Morale ne connetta la dottrina alla Teodicea. Della sapienza della divinità accadde anche altrove alla Nicomachea di parlare, ma sempre in conformità con quelle parti che già abbiamo considerate, e colla Metafisica. Che anzi lo stesso capo VII, 15, sebbene noi nol crediamo appartenente in origine alla Nicomachea, ha queste parole, consonanti appieno con ciò che della divinità è ragionato nella Metafisica: « *Εἴ του ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται· διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν.* » Del resto se alle volte l'Etica parla

---

(1) La Metafisica sull'eccellenza e divinità del *nous* parla pure al XI, 7. — Del Dio esser propria la *teoria* dice anche il *De coelo* II, 12: τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα. V. poi BONITZ, *ad Metaph.* I, 1, e TRENDELENBURG *ad Arist. De Anima*, pag. 316.

di dei, ed altre volte d'una divinità, come unica forza suprema, ciò si collega alle dottrine della Metafisica, le quali pur accettando la pluralità dei numi, esigono sovra di essi un unico essere, una sostanza esistente in sè e per sè, eterno atto. Ricordiamo il verso omerico con cui chiude Aristotele la sua teologia (Metaf. XII fine): « Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. » Ma tornando ancora un istante alla felicità divina e all'umana, registriamo che il capo VII, 1 della Politica fa consistere quella nella speculazione, e a questa, appunto perchè umana e imperfetta, richiede altri mezzi, riassumendo in certa guisa un'ultima volta le distinzioni e le osservazioni dell'Etica.

Crede la Nicomachea che l'uomo debba rendere onore agli dei. All'VIII, 14, 4 è scritto, che negli onori che si tributano agli dei e ai genitori, nessuno può render loro quanto spetta; ma che sembra in tali casi virtuoso chi si presti secondo le proprie forze. E al IX, 1, 7 leggiamo che il pregio della filosofia non si misura a danari, e che se non la si può onorare convenientemente, basta forse fare per essa *ciò che si fa per gli dei* e per i genitori, rendendole quanto più onore è per noi possibile. Or, nemmeno questa dichiarazione in favore del culto religioso è esclusiva della Nicomachea. Già nella Topica I, 11, Aristotele disse, che chi dubita di dover rendere onore agli dei, ha bisogno non di ammaestramento ma di pena. È vero non di meno che il culto di certe divinità è alle volte raccomandato o apprezzato, perchè si guarda piuttosto al significato morale del simbolo, che non alla realtà oggettiva della credenza. Così nella Nicomachea V, 5, 7 il culto delle Cariti si riferisce evidentemente alla necessità della mutua benevolenza. Aristotele intendeva a trovare nei miti qualche utilità per la vita o qualche significato storico, a leggervi cioè un fatto o un bisogno sociale:

ciò si rileva benissimo dai molti luoghi delle opere aristoteliche, che lo Zeller nella sua storia della filosofia greca cita in nota alla fine del capitolo: *Aristoteles' Verhältniss zur Volkreligion.*

Che ci sien cose più divine dell'uomo, lo dice un luogo del VI dell'Etica, che ci accadde di menzionare altra volta. Qui conviene aggiungere che il *De Coelo* I, 2 trattando dei corpi celesti, li crede con Platone animati da spiriti ragionevoli e più vicini alla natura divina. Nè è poi inutile l'avvertire che l'ultimo libro della Nicomachea confonde alle volte la natura colla causa divina, e che anche nel *De Coelo* e nel *De generatione* se ne parla spesso promiscuamente [1].

Poco sopra abbiam detto che la felicità della vita speculativa, proposta come ideale, è l'unico filo che congiunga l'Etica alla Teodicea: negli altri casi in cui la divinità compare, il posto ch'essa prende nel trattato è perfettamente accessorio. È notevole del resto il silenzio assoluto intorno a una provvidenza vindice o premiatrice. La Nicomachea non chiede affatto una sanzione oltremondana: una sola volta accenna al rimorso, come conseguenza naturale della colpa (in fine del IX, 4). Così il problema dell'immortalità dello spirito vi è interamente omesso. Si accenna bensì una volta a questa immortalità nel I, 11 (dove è detto che dopo la morte ancora l'uomo s'interessa alla sorte de' suoi cari, e si domanda se i sentimenti sien più o meno forti), ma vi si accenna di volo, e senza che la cosa sia mai dimostrata o discussa. Sembra

(1) In generale, è una questione oscura la relazione della natura colla divinità. Zeller *(Aristoteles - Die Physik;* nella *Phil. der Griechen)* dice che resta dubbio se la natura sia una forza sola o un insieme di forze, qualche cosa che sussiste in sè, o semplicemente l'influsso dell'attività divina.

piuttosto una concessione fatta alle credenze popolari, che non una convinzione filosofica dell' autore. E in verità, una sanzione oltremondana, che rendesse necessaria l'immortalità della coscienza, non potea trovar sicuro posto nel sistema di Aristotele.

Non si può tuttavia nemmeno affermar con certezza ch'egli volesse negare l'immortalità; e conviene piuttosto dire ch' egli sul problema mostrasi dubbio ed incerto. Così giudicò anche il Teichmüller (Studien zur Geschichte des Begriffe, pag. 342), confrontando i luoghi del *De Anima* che accennano a quel soggetto, con alcuni principî della dottrina generale. Ne riconduce all'immortalità il pensiero che vera sostanza è l'individuo, e che il Nous attivo ha tutti i caratteri della sostanza, tanto che sembri cercare in essa Aristotele l'unità della coscienza, il vero soggetto individuale, la vera essenza dell'uomo. Ma d'altra parte il *νοῦς χωριστὸς* è indipendente dalla memoria, e senza questa come sarebbe possibile il perpetuarsi della coscienza personale? E che vadan così le faccende, appar manifesto da più luoghi del *De Anima*. Il III, 4 e 5 dopo aver qualificato il *νοῦς* umano come un *γραμματεῖον, ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον*, distingue il *νοῦς παθητικός*, facoltà che riceve le forme intellettuali, e il *νοῦς ποιητικός*, che reca e dà le forme [1], e a quest'ultimo

(1) Questa opposizione di Nous attivo e passivo non pare al Teichmüller e al Chiappelli (V. di questo il bel libro sull' interpretazione panteistica di Platone) risponder bene allo spirito e alla lettera della dottrina aristotelica. Infatti dovrebbe valere anche qui la distinzione generale di δύναμις ed ἐντελέχεια; e anzi il III, 5 del *De Anima* comincia con tale avvertenza; e nel II, 2, erasi parlato non di due intelletti ma di un solo. Per fermo sulla psicologia di Aristotele non fu ancor detta dagli studiosi l'ultima parola. — Cf. il libro *de generat. anim.* al II, 3, le note del Trendelenburg al *De Anima*, e Prantl: *Geschichte der Logik* I, p. 106 e seg.

solo concede quell'esistenza sostanziale che fa eterni gli enti. Come poi questo νοῦς ποιητικός si diporti da un lato rispetto all'esistenza individuale, e dall'altro rispetto alla divinità, non è molto chiaro. Noi non sappiamo qui far meglio che riportare il giudizio dell'Ueberweg su tale questione [1]: « Resta un certo spazio così per un'interpretazione di preferenza naturalistica e panteistica, come per un' interpretazione favorevole allo spiritualismo e al teismo; e ciascuna delle due ebbe nell'antichità e nei tempi di poi celebri sostenitori. Ma nessuna delle due può esser tratta alle ultime conseguenze senza urtare contro certi punti del sistema aristotelico. Anche l'unità della vita spirituale è con Aristotele difficilmente sostenibile. »

Mancando all'uomo onestissimo eppure infelicissimo un premio sperabile nell'immortalità, e ultima meta al desiderio essendo la felicità in questa vita, ben si può dire che la Morale aristotelica ammette e consacra dei privilegi, ugualmente che la sua Politica, la quale molti ne accetta tra i vigenti allora di fatto nelle relazioni civili e politiche delle città greche. Certamente, comprendendo la felicità della Nicomachea molti piaceri che non si potrebbero raggiungere senza ricchezze (e i più grandi richiedono inoltre e nascita illustre e grande favor della sorte e ottime disposizioni di corpo e d'ingegno), essa appare un privilegio di pochi fortunati. Il che a molti studiosi e a molti maestri di morale deve spiacere. E spiacque al nostro Zanotti, il quale nell'ultimo capo del suo *Compendio* si scosta deliberatamente, e ne fa dichiarazione, dal suo autore, modificando il concetto di felicità secondo nuove esigenze, e affermando una sanzione oltre-

(1) *Grundriss der Geschichte der Philosophie* — Erster Theil — *Die aristotelische Naturphilosophie* (Sechste Auflage, I, 204).

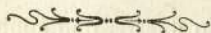
mondana coll'immortalità della coscienza. Ma sembri pure strano il silenzio della Nicomachea sul problema dell'oltretomba, a noi basta aver constatato che i principî fondamentali del sistema consigliavano quel silenzio [1].

---

(1) A compimento di questa sezione del nostro studio si veggano le osservazioni sulla maggior concordanza della Nicomachea, di fronte alle altre due opere, col sistema aristotelico, fatte nella prima parte al capo 4°.

PARTE QUARTA

LA MORALE A NICOMACO

E IL

PENSIERO ETICO ANTERIORE PRESSO I GRECI

I.

Come tutto il sistema filosofico dello Stagirita rappresenta il frutto e il compendio delle anteriori ricerche, procedendo dalle speculazioni che lo precorsero, e superandole, così l'Etica Nicomachea si può dire che raccolga e compia i tentativi di costruzioni etiche fatti per l'innanzi. Quel progresso regolare che la storia della filosofia ci mostra nel pensiero greco in generale, ha luogo anche per le dottrine morali; Aristotele si connette necessariamente ai filosofi che lo precedettero e ne assomma in sè le dottrine fondamentali; e anche quando s'oppone a qualche giudizio dei passati maestri, si può dire che la nuova tesi rampolla per lo più dallo sviluppo dei loro concetti medesimi. È certo bensì che nemmeno in questo campo s'accontentò Aristotile a riprodurre le teorie precedenti, ma è ugualmente fuor di dubbio, che la materia prima alle nuove idee fu porta al filosofo dai costumi vi-

genti nella sua nazione, dalle tradizioni, dall'indole del popolo greco, o dal trarre alle ultime conseguenze i pronunciati dei sapienti in cui egli confidasse. Resta a lui sempre il merito grandissimo d'aver trasformato in membra d'un organismo scientifico taluni elementi sparsi del vero, d'averne chiaramente definiti altri che fino allora erano stati o negletti interamente o soltanto indicati, d'aver infine, e sopratutto, eretto un edificio abbastanza saldo e abbastanza armonico e completo, senza rattoppi e senza ripieghi, non chiedendo aiuto a elastiche interpretazioni di miti, nè indulgendo a inveterate opinioni o credenze, ma coll'applicazione quanto più esatta delle regole logiche, sicchè la nuova costruzione avesse tutta la stabilità e tutto il valore delle opere sorelle da lui medesimo edificate.

Siffatta relazione della Nicomachea colla storia del suo popolo e della filosofia greca in particolare fu resa in parte più necessaria dalla natura stessa della Morale, e in parte dalle concezioni caratteristiche di quel popolo. Pur avendo un principio subbiettivo, la libertà, e un ideale, la giustizia, la Morale non si manifesta realmente che nell'applicazione: il suo svolgimento logico si limita a ben pochi elementi, e questi medesimi non hanno interesse se non in quanto corrispondano a dei fatti reali. L'oggetto della Morale non è una catena di teoremi che si svolga al di fuori della vita, fu ben scritto [1], ma una conquista che ha per teatro la vita stessa. Le sue verità pertanto si producono lentamente per lunghe prove, per frammenti che sopravvivono a dure collisioni, per una gestazione insomma secolare e laboriosa. E si formulano dapprima in modo tutto empirico, si generalizzano poi e dan luogo a sistemi, a scuole, a religioni; dove, maturando, acquistano

(1) Coignet, *La Morale indépendante*, XIV.

nuova e tanta energia, da potere alla fine ridiscendere dalle teoriche alla vita pratica, e penetrare negli organismi sociali come forze beneficamente trasformatrici, o scuoterne le basi colle improvvise rivoluzioni. Or presso i Greci queste verità si manifestarono, del tutto o quasi, indipendentemente dalla religione: di quì la continuità e la regolarità, maggiori che presso altri popoli, nello svolgimento. Non essendoci presso di loro, come del resto non ci furono mai, si può dire, presso i pagani, dei veri dogmi, la morale cominciò dall'essere cosa di tradizione e popolare; acquistò poi un colorito epico e sacro nei grandi poeti; divenne più tardi filosofica; ma teologica non fu, nè poteva essere [1].

Chi voglia pertanto apprezzare giustamente il trattato che andiamo studiando, dovrebbe consultare la storia civile e l'artistica che lo hanno preparato, esaminando poi, sia pure rapidamente, il costituirsi d'una dottrina etica nei filosofi propriamente detti. Non trattasi, per questi, di rifare in iscorcio la storia tutta quanta della filosofia greca, poichè si sa che per buon tratto i filosofi limitarono i loro studî alla spiegazione del mondo materiale; si sa per esempio che la scuola designata col nome di jonica non toccò affatto di argomenti etici, e che anzi la Morale non acquista una vera importanza se non con Socrate. È dunque relativamente breve il periodo di storia della filosofia che ci tocca percorrere. Ma per i tempi anteriori conviene almeno di volo richia-

(1) Le prove son date da qualunque storia della Grecia, massime da quelle della sua filosofia. Citiamo tuttavia, perchè le abbiamo sott'occhio, alcune parole di Schopenhauer (*Il fondamento della Morale,* par. 19): « Ciò che v'era di morale nella religione dei Greci si riduce a ben poco: il rispetto del giuramento, ecco press'a poco tutto; non c'era un dogma, non c'era una morale, predicati ufficialmente. »

mare le manifestazioni del sentimento etico nei grandi poeti nazionali, le cui sentenze e le cui opere sono naturalmente il riflesso dell'indole e della storia del popolo. Lo studio conscio della moralità incomincia tuttavia molto prima che l'etica entri come parte integrale dei sistemi filosofici, e nel suo progresso si possono distinguere facilmente tre fasi: dapprima si raccolgono le sentenze sparse, che rappresentano la sapienza pratica del popolo, o la perspicacia di qualche pensatore, che dall'esperienza e dalla storia vuol trarre ammaestramenti per l'avvenire; poi i proverbî del popolo e le sentenze dei poeti e dei sofi s'armonizzano tra loro e s'incardinano su certi apoftegmi, in modo d'averne un corpo d'ammaestramenti connessi, una dottrina in sè stessa compiuta, abbenchè indipendente dagli altri ordini di cognizioni, fisiche o dialettiche; infine l'insieme delle dottrine etiche si armonizza col rimanente della scienza, e ne vengono subordinati i principî alle esigenze della dialettica e della metafisica. In quest'ultima fase più che mai, è naturale, si rese possibile al pensiero filosofico un'opera di resistenza e di correzione rispetto alla morale comune; ma anche quando l'etica razionale s'oppone più nettamente agli usi e alla tradizione, ella ripete la sua forza dalle qualità più intime dello spirito greco e da ragioni storiche. Appare dunque di nuovo quanto sia necessario, ad apprezzare rettamente il pensiero aristotelico, ricordare dappertutto l'indole e la storia del popolo illustre, al quale appartenne: ciò è necessario, in verità, per le teoriche di qualunque maestro greco, o più antico o più recente, ma per Aristotele più che per altri, stantechè egli proceda più deliberatamente e più sicuramente per tutta la sua filosofia dall'esperienza, e abbia quindi nell'Etica tenuto più costantemente di mira i fatti e le loro condizioni naturali.

Così il largo svolgimento che nel trattato della Nicomachea si diede all'esame della volontà e della responsabilità, ha la sua ultima ragione in ciò, che fin da principio libertà e religione presso i Greci fiorirono l'una accanto all'altra. Il Greco, come appare dalle storie del Grote, del Müller, dello Zeller, che pure contemplano diversi aspetti del suo spirito, onorava ne' suoi dei l'ordine naturale e morale del mondo, senza rinunziare al proprio valore e alla propria libertà; onde la vita greca si mantenne in un giusto mezzo tra l'indipendenza disordinata dei selvaggi e l'obbedienza servile e cieca degli Orientali. Allato alla coscienza energica della libertà si formava e confermava il sentimento della misura, del bisogno di mantenersi forti colla solidarietà e col rispetto alle costumanze e alle leggi tramandate nella famiglia o nella tribù. Ugualmente il concetto della connessione tra l'etica e la politica, sul quale insiste così fortemente Aristotele, e l'alta stima ch'ei fa, come di suprema virtù, della giustizia, dipendono dal modo di vivere e di sentire della greca nazione, quale si manifesta fin da epoche remotissime. In ogni Stato ciascun cittadino sapeva che la sua libertà non esisteva se non per quella convivenza, e le relazioni tra gli uomini erano perciò regolate su quelle che l'uomo avea colla città. Allo Stato sovratutto si pensava. E parecchi dei primi filosofi furono celebri pur come uomini di Stato: basti rammentare Talete, i sodalizî politici di Pitagora, le leggi di cui Parmenide dotò la patria, la liberazione de' suoi concittadini tentata da Zenone, che nel tentativo perì, la democrazia restaurata in Agrigento da Empedocle, il potere civile e militare di Archita.

Presso un popolo che dalla combinazione d'ordine e libertà traeva così l'indipendenza e la vigoria del pensiero, non dovea tardare a nascere la riflessione e ad applicarsi sulla natura esteriore e sulla vita umana. Ma

come fino a Talete le cosmologie son limitate a racconti mitologici, così l'etica per buon tratto non dà che aforismi; e i precetti giungono talvolta a elidersi l'un l'altro. Senonchè anche le contraddizioni giovarono, non foss'altro a richiamar l'attenzione su molte difficoltà. Altre sentenze rimasero ferme e indiscusse, e somministrarono le tesi ai trattati che vennero poi. Del resto, Platone e Aristotele s'appellano volentieri e di frequente agli aforismi degli antichi, o li discutono seriamente, quando vogliano menomarne il valore.

Più d'una volta la Nicomachea reca sentenze d'Omero. Omero è lo specchio di un'età abbastanza progredita nei sentimenti morali; e ne' suoi poemi è già notata la necessità dell'essere buoni e valorosi e ubbidienti alle leggi, e vi si vantano gli utili effetti della moderazione e della concordia, e s'inneggia alla santità dell'amicizia, e gli affetti della famiglia vi sono tratteggiati con tal cura, che rivela un culto nobile e degno delle virtù coniugali e il rispetto di diritti e di doveri domestici. Ate, o la Nemesi che incalza il colpevole senza tregua, testifica a chiare note il sentimento non solo di una legge morale, ma eziandio della necessità che essa abbia una sanzione nel consiglio del nume o nelle leggi delle cose. Se il dovere non è concepito nella sua perfetta purezza, la sua idea, benchè confusa con elementi variabili, già s'intravvede. Omero porge talora dei quadri ideali della condotta umana; e fu per essi che la sua poesia, in quella pura genialità che le è propria, esercitò tanta influenza, mediante l'educazione, sui posteri. Che se quell'influenza, per il suo carattere di preferenza etico-religioso, fu poi aspramente combattuta quando la coscienza morale e religiosa progredì in estensione ed in profondità, tanto che le polemiche di Senofane, di Eraclito, di Platone giunsero perfino a respingere come una falsità ed una corruzione ciò che

sin allora era valso come un ideale [1], non è men vero che sopravissero i buoni frutti di quell'educazione, e che i nuovi progressi furono in buona parte conseguenza di essa, e che l'efficacia morale della poesia omerica, almeno per quanto potea disgiungersi dalle credenze religiose, perdurò oltre la lotta degli scettici e dei riformatori, e che finalmente molte delle sentenze del poeta entrarono per sempre nel patrimonio della istituzione domestica e pubblica.

Anche Esiodo ebbe un posto importante nell'educazione greca, e a buon dritto, perchè i soggetti stessi delle sue opere valgono a ispirare sentimenti di moralità e di religione, e i poemi son poi a bella posta intarsiati di saggie raccomandazioni, di consigli prudenti, di sentenze utili alla felicità privata ed alla vita comune. *Le Opere e i Giorni* non suonano un continuo ammaestramento per una condotta temperante, laboriosa, dolce nelle relazioni famigliari, ossequente agli usi ed alla religione? E non pongono col titolo stesso a ideale quel *πράττειν*, in cui veramente, e non nel solo vivere agiato, si trova la felicità, giusta il concetto dello Stagirita? Le massime, onde son ricchi i versi d'Esiodo, non vengono sicuramente tratte per fil di deduzione da un unico concetto, sono sempre massime empiriche come in Omero; ma l'un poeta differisce molto dall'altro per questo, che Omero considera i caratteri, trattenendosi di preferenza nella loro descrizione, senza giudicarli, onde l'educazione se n'avvantaggia solo indirettamente, mentre Esiodo manifesta l'espressa volontà di dare ammaestramenti, il che appunto lo mette in più stretta relazione coi maestri dell'etica che verranno appresso. Del resto i suoi concetti fondamentali in-

(1) V. Ueberweg, *Grundriss der Gesch. d. Ph.* I, 29. *Sechste Auflage.*

torno alla famiglia, allo Stato e alle virtù private, non differiscono gran che da quelli d'Omero; importa solo notare che in Esiodo acquistano un maggior valore le doti dell'operosità, della moderazione e della mitezza, e che di questo vantaggio la storia rende ragione, narrandoci l'assopirsi di molti fieri istinti e il passaggio dall'amor primitivo delle imprese guerresche a quello d'una vita più calma, d'una religione più mite, e dell'agricoltura e delle arti.

In relazione al progresso del popolo, troviamo anche definiti e ingentiliti i sentimenti nei poeti lirici, a cominciare dai più antichi tra quelli, di cui ci rimangano almeno certi frammenti. E per la sua stessa natura la poesia lirica dovea contribuire a nobilitare gli affetti e ad acuire il senso del retto, dell'elevato, del grande. Nè è quindi da meravigliare se fin nei primi componimenti si leggono lodi, o sentenze, che si riscontrano poi propugnate e largamente dimostrate nei filosofi. Per citare un esempio, leggiamo tra i versi di Saffo: « Il bello è anche buono, il buono è insieme anche bello [1]. » Non è qui già contenuta in germe la dottrina del Filebo? E lo scambio che tra il bello e ciò che è moralmente buono fa Aristotele nella denominazione καλὸν, non è giustificato da questa voce del sentimento greco che parla per la bocca di Saffo? Ma un'altra sentenza della lesbia poetessa diventerà soggetto di ampie dissertazioni nelle scuole filosofiche: « La ricchezza senza la virtù non serve a nulla, la felicità suprema sta nell'unione della ricchezza colla virtù [2]. » Manifestamente, fin da quando la poesia giudicava così, lo spirito greco doveva essersi informato a quel senso squisito dell'armonia, che fa cercare la per-

(1) V. la raccolta del Bergk, framm. 102.

(2) Ibid., framm. 83.

fezione dell'uomo nell'appagamento di tutte le sue tendenze, contemperato secondo le esigenze delle facoltà superiori. E la felicità additata da Saffo, è quella medesima che cerca Socrate, è quella medesima che a meta della sua *Etica* pone Aristotele; il quale ne discorre diffusamente e nel primo e nel decimo libro della Nicomachea, nel primo segnatamente, e, combattendo l'opinione di coloro che ripongono la beatitudine nella vita dedita ai guadagni, richiede nondimeno per il suo felice oltre la virtù perfetta una certa agiatezza rispetto ai beni esteriori. Per quanto al tempo di Aristotele non fosse più rara questa definizione della felicità, non si può a meno, leggendo le conclusioni di lui, di risalire col pensiero al giudizio risoluto di Saffo; come d'altra parte l'esservi dichiarata la felicità quale un'ἐνέργεια contro coloro che la consideravano uno stato o un abito, ci fa pensare al carattere della poesia esiodea. Questa canta il lavoro e raccomanda il lavoro; e Aristotele dimostra: non si dee cercare l'εὖ ζῆν solamente, ma anche l'εὖ πράττειν.

Dei sette sapienti ben dice l'Ueberweg che sono i rappresentanti della sapienza pratica della vita, a un tal grado di riflessione che non è ancora filosofia, ma che ben può inaugurare una ricerca filosofica dei principî etici. Siamo ancora alla prima fase del lavoro necessario alla fondazione di una Morale scientifica: si raccolgono le sentenze sparse, quasi a formarne un codice regolatore della condotta, senza però che i precetti sieno fra loro ordinati logicamente. È vano adunque il cercare nei sette sofi un sistema. E come noi lo ripetiamo, così molti secoli prima di noi Diogene Laerzio l'aveva notato nel III, 56; quivi egli osserva con netto giudizio che la greca filosofia s'occupò dapprincipio sol della Fisica, che all'Etica si diede con Socrate, e alla Dialettica con Platone. Ma dei sette sapienti in particolare, anche prima di Diogene l'a-

ristotelico Dicearco aveva osservato, che non si potean numerare tra i veri filosofi, dicendoli οὔτε σοφοὺς, οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς. Il che non toglie che anch'essi abbiano contribuito all'afforzarsi dei sentimenti morali, colla diffusione di que' loro precetti che entrarono nel patrimonio comune degli educatori, coll'esempio della loro vita, e coll'attuare nella città le massime che raccomandavano quelli almeno tra essi che ebbero in mano il potere. Oltrechè predicarono il rispetto degli dei, l'amore della virtù, la moderazione nella ricchezza e nei piaceri, s'acquistarono una maggiore autorità in paragone dei poeti, le cui sentenze pure erano entrate nei mezzi educativi, per il maggior posto dato alla giustizia, della quale, come uomini dediti alla pratica, ebbero di preferenza a occuparsi.

Pressochè uguale è l' opera e l' azione esercitata dai poeti gnomici, più precisa in ogni modo e più larga di quella dovuta a' poeti antichissimi. I loro distici son meno ristretti, pel loro riferimento, a questa città, a questo demo; naturalmente per lo essersi fatta intanto la vita del popolo greco più vasta e potente. Ricantano tutti il bisogno dello Stato, la necessità della temperanza. Focilide dice che la potenza e la grandezza, senza ordine e senza senno, non giovano allo Stato [1]; e ciò dicendo è ispirato dal sentimento stesso che ispirerà Aristotele, quando raccomanderà nella sua Politica che lo Stato miri più a fortificarsi che ad estendersi, più ad assicurare a' suoi cittadini una vita moralmente bella che copia di ricchezze, e quando nell'*Etica* farà un dovere allo Stato di diffondere l'onestà e la coltura. Lo stesso Focilide sentenzia altrove [2]: « La moderazione è ciò che v'ha di mi-

(1) V. Bergk, framm. 5.
(2) Ibid., framm. 12.

gliore; la condizione media è la più felice. » Non è questa un' anticipazione del medio proseguito da Aristotele in tanto varie condizioni di vita, dove parla delle virtù particolari? e della stima fatta delle classi medie nel IV, 9 della Politica? Ma anche la preferenza che il filosofo dà nel suo trattato alla virtù della Giustizia, che in più d'un luogo sembra sia considerata come l'espressione della vita morale per eccellenza, che certamente vi è detta virtù per eccellenza umana, non fa riscontro a quest'altro verso del poeta: « la giustizia è il compendio di tutte le virtù [1]? ».

Qui dobbiam pure menzionare Senofane, perchè sebbene egli inizii la scuola degli Eleati e figuri quindi come il primo dei metafisici, non è già su questa via ch' ei divenne un consigliero di bei costumi. Ciò ch'egli scrisse di considerazioni e di massime morali appartiene al poeta, non veramente al filosofo. Comunque sia, non rimasero senza efficacia i suoi versi, specialmente perch'egli appariva penetrato dello spirito di rinnovamento, che spingeva le giovani generazioni in cerca d'una fede più razionale. Egli che nel frammento conservatoci da Ateneo (XI, p. 462) riprovava le descrizioni mitiche de' poeti intorno agli dei, che nei versi tramandatici da Clemente Alessandrino e da Sesto Empirico mostrava l'unità e l'onnipotenza dell'essere divino, che raccomandava ai banchettanti di discorrere intorno alle virtù anzichè ripetersi le favole della pugna dei Titani, esortava ancora alla pietà e alla moderazione, e lodava i conviti rallegrati da pii ed istruttivi discorsi, e biasimava il troppo amore dei giuochi ginnastici, che rendeva quasi immemori della coltura dello spirito, cosa per lui ben più seria [2]. Il giudizio di Se-

(1) Ibid., framm. 18.
(2) Presso Ateneo X, p. 413.

nofane sulle leggende mitiche che mancavano al rispetto degli dei, rispondeva per certo a un sentimento abbastanza diffuso; epperò trovò facile via, e a Platone fe' poi bandire i poeti mitologi dalla sua repubblica. Ma Aristotele pure combatte sullo stesso terreno di Senofane, quando dice della sua divinità che è puro atto ed atto per eccellenza, e che è stolto paragonare gli dei agli uomini, che gli dei son superiori a ogni lode. I piaceri della mensa e del lieto conversare tra amici, di cui si diletta Senofane, entreranno come parte della felicità umana anch'essi nel libro di Aristotele, il quale ne parlerà, toccando delle doti del buon umore e dell'affabilità necessarie a un uomo ben nato. Infine la preferenza che il poeta fa delle doti spirituali su quelle del corpo, corrisponde alla gradazione che il filosofo trova nelle manifestazioni della vita, e all'apprezzamento ch'ei fa delle varie attitudini nello stesso uomo, del quale afferma ripetutamente che il bene più proprio è la ragione.

Per questo rapido sguardo ai poeti antichi è già manifesto, che molti dei loro pensieri e dei loro ammonimenti diventano materia comune degli educatori e dei moralisti, e quindi anche nel Nostro. Ma non perciò gioverebbe l'insistere a lungo sul raffronto di luoghi dello Stagirita colle sentenze degli epici o dei gnomici, che potrebbero collocarsi nel centro di que' luoghi: infatti nè Aristotele attinse quelle idee immediatamente da essi poeti, nè le portò egli primo in un trattato regolare; nè quandanco ciò fosse, importerebbe molto di mostrar l'origine di tutta la materia ch'ei lavorò. Dopo ciò che abbiam detto s'intende, come ogni moralista accolga di necessità una materia in gran parte già data; il lavoro creativo ed originale dell'autore sta nel dare un fondamento comune e più sicuro a quella materia. Il cercare o una reciproca giustificazione delle varie massime, o alcuni principî ge-

nerali da cui dedurle, è rispetto alla somma dei precetti comunemente accolti un progresso importante verso la costituzione di una scienza delle virtù, sebbene questa, come ci accadde già di osservare, non s'abbia che allorquando il codice morale, ordinato di rigoroso ordine interno, si faccia scaturire da principî generali del sapere, e quindi l'etica si connetta alla dialettica ed alla cosmologia. D'armonizzare i precetti fra loro, cercando di comporne un insieme omogeneo, ciò che nella formazione dell'etica dicevamo segnare la seconda fase, incomincia lo studio con i Pitagorei, cioè dopo alcun tempo che la filosofia della natura era già spuntata. Passando or dunque agli ordinatori di massime, interroghiamo primamente la scuola di Pitagora.

II.

I Pitagorei, e adottiamo così il nome generico preferito da Aristotele, perchè è ormai ritenuto impossibile il separare le dottrine del maestro da quelle che vi aggiunse la scuola, i Pitagorei, e gli Eleati eziandio, s'occuparono specialmente di cosmologia; e quel che in essi compare d'etica e di dialettica è qualche cosa d'accessorio e d'accidentale per il corpo vero della dottrina. Se dal modo con cui tentarono di sciogliere i problemi cosmologici ne vennero particolari tendenze etiche o dialettiche, non dettero i Pitagorici alla morale una forma scientifica, come non la dettero gli Eleati alla dialettica [1]. Ciò non toglie che alla scuola pitagorica spetti più d'una lode dal nostro punto di vista; a riconoscerle dei meriti abbiamo concordi anche gli antichi. Nei Magna Moralia al capo 1 del libro I è detto che Pitagora fu il primo che

(1) Ueberweg, Opera citata, pag. 35.

tentasse di trattare delle virtù, e che le riportò ai numeri. Qualche stima di quella dottrina fe' certo anche Aristotele, il quale come ricorda più d'una volta i Pitagorici nella Metafisica, così li cita nell'Etica, e qualche volta ne accetta le definizioni. Nella polemica che la Nicomachea intavola contro il bene uno ed universale di Platone, è detto al paragrafo 7: « Più credibilmente ragionano i Pitagorici quando pongono l'Uno nella serie de' beni; nel che sembra che con loro si accordi anche Speusippo. » La controversia è giudicata da Aristotele stesso dubbia ed oscura, ma a lui piace intanto che pur da quella scuola s'ammetta, esservi una serie di beni anzichè un unico tipo. E nel libro secondo della Nicomachea, al 6, 14, approva decisamente i Pitagorici, che dissero determinato il bene, e indefinito il male. L'errore, sostiene Aristotele, è multiforme, il cammin dritto un solo. Or qui si può, si deve anzi riconoscere una conformità tra lo Stagirita e la scuola italica, conformità più profonda che di sole voci. Che cosa prescrive in Aristotele la retta ragione? D'evitare il troppo e il poco, e di tenersi nel giusto mezzo. La retta ragione fa dunque in Aristotele lo stesso ufficio, che il *πέρας* nei Pitagorici e nel Filebo di Platone. L'*ἄπειρον* o l'indeterminato è da vedere nelle varie funzioni della vita, negli stimoli a conservarla e a propagarla, nei piaceri, negli onori, nelle azioni; alla sconfinatezza degli appetiti è ufficio della ragione stabilire un limite [1].

Tacendo, perchè materia che non ci tocca, di ciò che come sodalizio religioso introdussero nei loro insegnamenti, di pratiche mistiche e di credenze attraenti, ricordiamo piuttosto che le idee etiche assunsero presso i Pitagorici una forma matematica, e che simboli matematici surro-

(1) Fiorentino, *Manuale di Storia della Filosofia*, I, 103.

garono d'uso le definizioni. Or essendo questo rimasto come una nota specifica della scuola, convien credere che derivi da loro quanto di simboli matematici vediamo pure nella Nicomachea. Nè restarono però senza efficacia su Platone e su Aristotele altri pensamenti di quella scuola, forse men collegati a rapporti numerici: per esempio, sebbene verrà staccata dalla dottrina della metempsicosi a cui i Pitagorici la riconnettevano, la condanna del suicidio. È poi per la stessa scuola la vita dell'uomo un cammino che mena alla purificazione dell'anima; ma gli sforzi dell'uomo nella vita terrestre essendo sempre imperfetti, si ha non la saggezza, ma la virtù che è conato alla saggezza. Or ciò che v'è di essenziale in questa concezione, forma pure il fondo delle idee di quasi tutta la scuola socratica. La felicità per eccellenza appartiene, anche secondo la Nicomachea, all'atto puro della ragione, alla vita contemplativa; senonchè questa è propria assolutamente della sola divinità, e l'uomo non può che avvicinarsi ad essa. Inoltre la virtù vi è considerata come una conquista nella via del bene, e degli dei non si potrebbe dire che hanno la virtù. Quanto ai mezzi che fan progredire l'uomo nel suo cammino, danno i Pitagorici dei precetti abbastanza generali, perchè non possa qui fallire l'accordo: essi raccomandano la giustizia e la coltura, il rispetto delle leggi, la moderazione, l'amicizia, la dolcezza, l'amore del vero bello e non del fasto.

La giustizia nella scuola di Pitagora era paragonata a un numero quadrato, *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* e all'*ἀντιπεπονθός*[1]. Era un'arbitraria applicazione del metodo, che arrecava imperfezioni ed oscurità. Ed Aristotele discerne il debole di quella spiegazione nel suo libro sulla Giustizia (Nicom. V), e la corregge, ma usa anch' egli in

(1) *Nicomachea*, V, 8; cf. *M. Moralia*, I, 34.

questo soggetto di termini matematici, e in lunghi capi si prova a ridurre le norme della giustizia commutativa e della distributiva a proporzioni aritmetiche e geometriche. A una definizione pitagorica si riconduce la dottrina aristotelica del libro ottavo, che a fondamento dell'amicizia richiede l'eguaglianza. Φιλότης ἰσότης, è detto al VIII, 5, 5 della Nicomachea; e Diogene Laerzio c'informa: « Pitagora disse egli primo comuni le cose degli amici, e l'amicizia un'equazione [1]. » A questa sentenza si potrebbero riportare molti altri passi di Aristotele oltre il testè citato, e per esempio quello dell'VIII, 9, 1: tutto è comune fra gli amici.

L'etica pitagorica, lo ripetiamo, non sorpassa peranco la riflessione popolare. In questo senso ne giudica lo Zeller; e già l'autore dei Magna Moralia, nel luogo che citammo poc'anzi, dopo aver detto che Pitagora tentò per primo di dare una teoria della virtù, soggiunge ch'ei non è penetrato nell'essenza dell'attività morale. Non giova quindi cercare più in là delle conformità parziali che abbiamo notate. Quanto agli Eleati, che meno ancora dei Pitagorici occuparonsi di cose morali, basti avvertire in generale che come la loro dottrina dell'ente *uno* influì sulla metafisica di Platone e di Aristotele, così indirettamente esercitò un'azione anche sulla costoro filosofia morale, facendo sentire il bisogno di derivare da un unico principio le teorie etiche e di riportarle a qualche legge universale.

Nemmeno Eraclito, per quanto è dato raccogliere dai frammenti che ci rimangono, avrebbe cercato di determinare scientificamente i concetti morali e politici; ma egli ha degli aforismi che potrebbero entrare nella morale più riservata e più pura, che mostrano dispregio

(1) D. L. VIII, I, 8.

delle cose volgari. Qualche cosa di questo sdegno si communica ai più colti spiriti delle seguenti generazioni, e perciò anche a Platone e ad Aristotele. Così suona un frammento di Eraclito: « I più vivono come le bestie, si voltolano e si nutrono nel fango, nascono, procreano, muoiono, senza attendere a nulla di elevato. » E un altro: « Ciò che la folla ricerca è per l'uomo assennato oggetto di spregio. » Davanti a questi rimproveri, è impossibile non rammentarci delle simili osservazioni che incidentalmente compaiono nella Nicomachea, e del nobile sdegno con cui dalle azioni e dai plausi volgari rifugge il magnanimo. L'uomo ragionevole, dice altrove Eraclito, si guida non a capriccio suo, ma secondo la legge generale, evita ogni orgoglio e la trasgressione dei limiti imposti alla natura umana. E paragonando questo pensiero alle massime affini predicate anteriormente, vediamo designarsi sempre meglio i concetti d'un fine supremo dell'uomo e dell'ὀρθὸς λόγος, che l'etica razionale metterà poi a cardini delle sue teoriche. Sottomettendosi l'uomo all'ordine universale, raggiunge quella perfezione e quel contento, di cui Eraclito ha fatto lo scopo della vita [1]. D'ordine c'è dappertutto bisogno, e nulla è più necessario allo Stato che la supremazia della legge: questo vero e santo principio, che la Nicomachea riconosce, e parlando della giustizia e parlando delle forme di governo, è enunciato pur chiaramente da Eraclito. Il quale prenunzia anche la dottrina politica di Aristotele, quando dice che la supremazia della legge è compromessa ugualmente sotto il dominio arbitrario d'un solo, come sotto quello della moltitudine. L'elevatezza d'animo d'ambidue i filosofi faceva sì che amassero la libertà, ma sprezzassero quella democrazia che non tollera alcuna superiorità.

(1) Così secondo Stobeo (*Floril.*).

Un progresso morale appare evidente in Democrito, per l'affissarsi dello sguardo più sulle condizioni interne della virtù che sugli effetti esteriori. È anche per lui supremo fine della vita la felicità (εὐεστώ, εὐθυμία, ἀταραξία, ἀθαμβία), ma questa felicità sta nella buona disposizione della mente e dell'anima, nella rettitudine, nella sapienza; chè i beni dell'anima sono divini, nè convien cercare qualunque piacere, ma il godimento del bello. E per giungere alla felicità suggerisce Democrito: « Il meglio è di serbar sempre la giusta misura; troppo e troppo poco son male »; e il suo consiglio, μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ, ci fa correre di nuovo la mente alla medietà aristotelica. Che il vincere sè stesso sia la più bella delle vittorie, che resistere alla collera sia difficile, sono sentenze di Democrito che Aristotele ripete. Anche certe considerazioni di questo intorno ai diversi piaceri, alla brevità di quelli dei sensi, cui tengono dietro spesso molte noie, si trovano già nel più antico. E la discussione che Aristotele fa sulla parte che i colpi della fortuna hanno a turbare la felicità del virtuoso, concludentesi coll'affermazione che anche le sciagure posson dare occasione a esplicar la virtù, è già inclusa in questo frammento di Democrito: Τοῖσι ὁ τρόπος ἔστι εὔτακτος τουτέοισι καὶ βίος ξυντέτακται. La felicità dunque non è nelle ricchezze, ma come vuole Aristotele, ella è fin di qui, una ἐνέργεια ψυχῆς κατ' ἀρετήν. Difatti afferma già l'Abderita: εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ. ψυχὴ δὲ οἰκητήριον δαίμονος. Ed è il sentimento, non l'azione, che fa buono o cattivo l'uomo; e si vuole che non le sole opere o le parole, ma anche la volontà sia pura: ἀγαθὸν οὐ το μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν; e che il bene si faccia per libera elezione non per la speranza di ricompensa: χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοι-

βὴν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος. S'incomincia a far largo posto alla volontà ed all'intenzione, onde poi se ne istituirà più facilmente ed ex-professo l'analisi. Conseguenza di quest' alta considerazione della volontà è il giudizio, comune a Democrito, a Platone e ad Aristotele, che è meglio patire ingiuria che farla. Anche è comune ai tre il riconoscimento del primato tra i piaceri a quelli che vengono dal sapere. Talora Democrito dice, ch' ei vorrebbe piuttosto scoprire una sola dimostrazione delle cause, che divenire re dei Persiani [1]. Un' alta stima fece egli pure dell' amicizia: questo vincolo, che i Greci fin dai tempi più remoti ebber carissimo, ispira all'Abderita savie considerazioni e nobili giudizî. Nè fa più meraviglia che a questo soggetto dedichi la Nicomachea due interi libri, quando si sappia e in qual conto questa relazione era tenuta dal popolo greco, e con qual fervore ne aveano parlato i suoi poeti e i suoi filosofi.

Democrito parla anche dello Stato; ma più notevole è il suo giudizio, che il saggio dee poter vivere in tutti i paesi, perchè tutto il mondo è patria del virtuoso: ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή. ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος; la prima parte del qual frammento ci prova, che già tra i Greci del tempo di Democrito si facea strada l'idea, che son nostri simili anche gli uomini che appartengano ad altre nazioni e ad altre parti del mondo. L'idea ebbe un cammino lento prima che la fecondasse il Cristianesimo, ma appunto perciò ci par che convenga collegare alla sentenza di Democrito quelle proposizioni di Aristotele in cui si accenna, sia pur timidamente, a vincoli di giustizia esistenti fra tutti gli uomini, a doveri d'affetto che ha ciascun uomo verso ogni altro. Tanto più strane, dopo quel pensiero che fa

(1) Eusebio Pr. Ev., XIV, 27, 3.

onore a chi lo espresse, paiono le idee di Democrito intorno all'amore, al matrimonio, e al sesso femminile in genere: qui per verità Aristotele non gli è più compagno; chè l'autore della Nicomachea a più segni rivela una migliore opinione delle donne, e l'amore e il matrimonio riguarda come parti della felicità individuale, e come mezzi necessarî al mantenimento dello Stato. Non tutte del resto le massime di Democrito si potrebbero accordare coll'eudemonismo che vi predomina, e col materialismo del suo sistema. Il legame col sistema parve anzi allo Zeller tanto debole, che giudicò potrebbero i principî etici appartenere a qualunque filosofo estraneo all'atomismo. Considerati in sè gl'insegnamenti morali, dobbiam riconoscervi un progresso rispetto agli anteriori filosofi, perchè vi spira un sentimento più profondo dell'umana dignità, e perchè sulla vita umana ci son delle vedute giuste. Ma non vi troviamo nè estese ricerche sulla natura dell'attività morale, nè un'esposizione sistematica dei doveri. E dal lato della forma, siamo ancora alle raccolte di riflessioni morali senza costruzione scientifica, non abbiam superato le dottrine di Eraclito e dei Pitagorici.

Anassagora non pare aver compreso nel cerchio delle sue investigazioni la vita morale dell'uomo, almeno non ci resta opera o frammento che l'attesti; ma il suo concetto del νοῦς ordinatore dell'universo, facilitò di molto l'unificazione delle dottrine morali intorno a un principio, essendo dato ai filosofi che vennero poi di riporre nell'intelligenza divina il fondamento d'una suprema legge e per le cose e per gli uomini, e di assegnare alla moralità un nuovo e più grande valore, perciò che la cieca necessità delle forze materiali cedeva il posto a un principio volente e cosciente. Di dei per vero che favorivano o travolgeano le imprese degli uomini, d'una legge superiore alle meccaniche che valeva per le opere umane,

è parola anche nei poeti e nei filosofi prima di Anassagora; ma ciò che ne discende, non poteva acquistare un grande valore, perchè quei concetti provenivano dalle credenze popolari, non nascevano nel sistema, ed inoltre dove gli dei comparivano, non era che per sostenere una parte secondaria. Per il νοῦς d'Anassagora veniva anche naturalmente confermata l'opinione che la vita per eccellenza umana è la vita della ragione e della scienza. Egli stesso designa in una sentenza quale compito supremo dell'uomo la contemplazione dell'universo [1], e riconosce il bisogno di formarsi delle convinzioni arrivandovi con serio esame, quando rigetta le idee della comune degli uomini come superficiali [2]. Ma è superfluo insistere su influenze degli insegnamenti di Anassagora anche su Aristotele e sulle scuole dell'età seguenti, quando si sa che da quello procedono in buona parte le dottrine di Socrate e di Platone, su' quali esercitò tal azione che nessuno contesta.

Siamo intanto pervenuti all'età dei sofisti, età di fermento quant'altra mai per la vita intellettuale: in cui si trovarono di fronte le teorie più disparate, e uomini di vario acume propugnarono audacemente i principî più opposti tra loro e più lontani dalle idee tradizionali e dai vigenti costumi. Il cozzo di tante opinioni difese con franchezza, talvolta anche con valore, non fu senza vantaggio per il sollevamento della Morale; era uno stimolo vivo alla ricerca d'alcuni punti inconcussi, su cui erigere poi l'intero edifizio; e giovò a sfatare l'imperio dell'autorità e a rendere del tutto indipendente dalla religione la scienza, mostrando spesso di quella le incongruenze e l'incertezze. E poi non si può negare che i sofisti sien giunti per la Morale a ottime conclusioni in

(1) *Etica Eudemea,* I, 5.
(2) Ibidem, I, 4.

particolari ricerche, sebbene per avventura il risultato finale dell'opera loro sia stato la subbiettività assoluta, quale l'avean proclamata nella filosofia teoretica. A vero dire uno scetticismo che avea per motto d'ordine il protagoreo: l'uomo è la misura di tutto — non avrebbe nemmen dovuto tentare i problemi morali. Nel fatto nondimeno non fu così. I più dei sofisti si davano per maestri della virtù, e i più antichi ne trattavano con qualche serietà. L'esposizione che fe' Gorgia partitamente della virtù dell'uomo, di quelle della donna, del vecchio, del giovane, del libero, dello schiavo, potè contribuire a far entrare nei sistemi filosofici questioni di etica speciale. Onde poi Aristotele non s'accontentò di precetti vaghi per la troppa generalità, ma si trattenne nella descrizione delle varie virtù, e disse che non tutte eran da tutti. Il famoso racconto di Ercole al bivio ci mostra abbastanza, come Prodico inclinasse a scorgere la moralità nella resistenza ai piaceri; e quale resistenza ai piaceri la considerano in fondo e Socrate e Platone e Aristotele. Ma già Protagora che professava di educare il buon cittadino, riponeva il bene nel piacere del bello, e non ammetteva che sia male ogni dolore [1]; dottrine abbastanza plausibili, ma non fermate su solidi principî, tanto che tornava a Socrate agevole il metterle in forse. Insomma non mancano qua e là nei primi sofisti le note lodevoli; sol che colle loro tesi fondamentali non si poteva reggere nemmeno la parte buona, anzi prendendole a rigore si sarebbe precipitato nel disordine e nel vizio. Per Protagora il dritto naturale non si distingue affatto dal positivo; il che veniva a dar ragione alla forza ed alla prepotenza. E apertamente tra i sofisti del secondo periodo Callicle sostiene che il dritto naturale è il dritto

(1) V. il dialogo di Platone intitolato dal nome di *Protagora*.

del più forte[1]: che la moltitudine dei deboli si protegge contro i forti coll'uguaglianza dei diritti, ma che le norme prescritte così sono arbitrarie, mentre nell'altro caso domina veramente la natura. L'ideale di Polo è addirittura il potere despotico[2].

Accanto a queste esorbitanze ci sono anche nei nuovi sofisti delle idee feconde, di cui trarranno miglior partito che essi, la scuola socratica e specialmente Aristotele. I nuovi sofisti, a cominciare da Ippia[3], rilevano un'opposizione fra diritto naturale e diritto positivo, sia pure coll'unico scopo di mostrare che natura e costume si contraddicono, e di condannar tutto come pregiudizio; onde veniva scalzata da ultimo ogni moralità, perchè fin allora legge e costume erano state le sole autorità direttrici. L'opera dei sofisti fu più che altro demolitrice, sta bene; ma le loro conclusioni negative stimolarono il genio di Socrate a dar nuova base alla Morale; e l'ardita affermazione, che ogni legge è limitazione ingiusta e innaturale dell'umana libertà, toglieva ogni scrupolo all'indagine e alla lotta contro istituzioni o credenze che non erano più adatte ai tempi. Molti apertamente combatterono le imperfezioni del diritto di quell'epoca, i privilegi della nobiltà da una parte, l'abbiezione della servitù dall'altra. Che anzi lo spirito rivoluzionario è corso con qualcheduno di loro più avanti che con Aristotele. Questi tuttavia non potè sfuggire a certe esigenze messe in vista da essi, e per esempio, pur conservando la schiavitù come una necessità, raccomandava al padrone mitezza ed amore; e decisamente ribattè l'opinione che il giusto dipendesse dalla volontà di chi può.

(1) V. PLATONE, *Republica*, I.

(2) Nel *Gorgia* di Platone.

(3) V. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen.*

Per primi avvertirono i sofisti che la giustizia, se non era cosa arbitraria, dovea riportarsi per tutti a una legge suprema comune, da cui le positive poteano solo attinger valore. Ippia in Senofonte [1] non riconosce alcuna forza obbligativa a leggi che mutano per mutare di tempo e di luogo, e vuol chiamare vera legge, legge naturale, quella solamente che dapertutto sia uguale: la legge positiva è un tiranno, che sforza gli uomini a molte cose contro natura [2]. Per Trasimaco il diritto è l'utile del più forte [3]. Alcidamante nel suo discorso ai Messeni [4] parlò di diritto naturale, e del suo discorso recano gli scolii alla Rettorica di Aristotele questo frammento: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός. οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.* Ma ci pare superfluo l'andare in cerca di altre citazioni, quando tutti gli storici son d'accordo nel considerare i sofisti come grandi eccitatori di nuove idee. Praticamente si potrà condannare lo scetticismo e il carattere dei più, ma in fatto d'esame filosofico fu per loro compiuto un grande progresso; e senz'essi la storia non saprebbe spiegare la comparsa di Socrate; e senz'essi non s'avrebbe quel bel capo della Nicomachea dove si distinguono due specie di giustizia sociale, l'una secondo natura, l'altra stabilita dalla legge. Della prima dicesi quivi, che serba sempre e dovunque la medesima forza, nè la trae dall'arbitrio dei potenti, mentre le prescrizioni della seconda sono variabili e accidentali, sebbene, una volta sancite, importa assai che sieno rispettate [5]. Indi, con manifesta

---

(1) MEMORABILI, IV, 4, 14.

(2) Questa seconda parte dell'affermazione di Ippia, gli è messa in bocca da Platone nel *Protagora*, pag. 337.

(3) PLATONE, *Repubblica*, I.

(4) ARISTOTELE, *Retorica*, I, 13.

(5) *Et. Nicom.*, V, 7, 1.

allusione alle teorie contraddittorie de' sofisti, soggiunge l'autore l'opinione d'alcuni, che tutto il diritto derivano dalle leggi mutabili e non lo riguardano come naturale, per poi combatterla coll'opinione opposta di quegli altri che di fronte alle convenzioni mutabili cercavano una legge naturale costante, e trovar questa in fondo a quante istituzioni e norme civili si debban proprio tenere per ottime e degne.

Si può osservare che già prima i Greci, anche riguardando le leggi dello Stato come libera opera della volontà del popolo o de' sapienti da lui deputati, pensavano delle leggi non scritte, d'origine divina, che dominavan tutta la vita dell'uomo. Son queste gli ἄγραφοι νόμοι, la cui potenza si compiace Sofocle di menzionare e di mettere in vista [1]: quelle che Socrate e Platone chiamano leggi eterne, sorelle alle leggi civili [2]. Per questo concetto già vivo prima che i filosofi ne disputassero, venivano ad esser legati tra loro Stato e Religione: si concepivano delle leggi superiori alle scritte, ma perchè tutte le attività degli individui trovavano il loro termine e il loro scopo nello Stato, non si sospettava che le une potessero contrastare alle altre, nè si cercava di definir chiaramente quelle leggi divine. Il contrasto messo in luce dai sofisti, mentre cancellò quel religioso rispetto in che si tenevano le leggi scritte, mise in luce d'altra parte la vera indipendenza della legge naturale. E così cominciarono a divulgarsi quelle nuove dottrine che doveano riuscire a una scienza indipendente dallo Stato [3]. Aristotele adunque non proponeva un'idea nuova, quando sopra

(1) *Edipo re*, v. 865.

(2) *Critone*, XVI.

(3) E. Ferrai, *I dialoghi di Platone volgarizzati, Proemio alla Republica.*

le leggi positive affermava esservi pure qualche cosa di eterno, esservi cioè una legge naturale; ma egli avanza gli altri che sostennero ugual tesi, in ciò, che mentre quelli opponevano al dritto positivo il naturale, e il secondo fondavano o su tradizioni popolari o sull' ispirazione della coscienza, egli lavorò a dimostrare che dalla comparazione de' fatti si trova una norma costante di essi, e che le leggi positive son più o men buone, a seconda che più o meno perfettamente traducono nelle istituzioni civili quella legge generale che scaturisce dalla comune natura degli uomini. Egli porta insomma anche qui i suoi criterî più positivi intorno alla scienza, e cava dall'attuazione dei particolari per lavoro astrattivo quella legge che altri ammettevano senza guardare ai fatti, e a cui davano un'esistenza trascendente, quando non la lasciavano in una indeterminatezza oscurissima. Se ben si guardi, la posizione che prende qui lo Stagirita rispetto a' suoi predecessori è parallela, e lo è per necessaria conseguenza del sistema, a quella ch'egli prende di fronte alle dottrine anteriori nel trattar delle idee.

Ristabilita la connessione tra il dritto positivo e il naturale, che s' era tentato di scindere, Aristotele poteva bene occuparsi delle forme di governo nel suo trattato di Morale; salvo a riparlarne più estesamente nella Politica. Ora, per quel tanto che nella stessa Nicomachea tratta delle distinte forme di regime, non ci pare fuor di luogo il menzionare qui coloro che primamente scrissero di materia politica, per vedere se d'essi pure si sia rammentato Aristotele. Non ch'ei potesse attingere di là il fondamento etico delle istituzioni che preferiva, ma perchè piuttosto potea tener conto dei lor giudizî rivolti alla pratica, quando gli conveniva fare degli apprezzamenti di certe condizioni e di certi passaggi da una forma all'altra, che l'esperienza e la storia possono

sole insegnarci. La distinzione delle tre forme di reggimento, monarchico, aristocratico e democratico, che troviamo nell'ottavo della Nicomachea, leggesi già in Erodoto, il quale giudica rettamente dei beneficî e dei danni che apporta ciascuna delle tre forme [1]. Più tardi Ippodamo da Mileto, ce ne informa lo stesso Aristotele, scrisse, mentre ferveva la guerra peloponnesiaca, una Πολιτεία [2], nella quale vanta l'eccellenza del governo misto. Lasciamo quel che Ippodamo dice della divisione della terra, e le tre specie di leggi da lui proposte, come cosa che non ha nessun riscontro nella Nicomachea. A noi importa ricordare ch'ei chiede la regalità come immagine del potere divino, e che la regalità vuole temperata dal principio aristocratico, perchè con esso si alterna ugualmente il potere, e dal democratico, perchè secondo giustizia ogni cittadino deve partecipare degli onori e dei vantaggi dello Stato; che solo il volgo esclude dal governo, per salvare i pubblici interessi dalle innovazioni precipitose e dalle audacie ignoranti. Falea, altro precursore di Platone ricordato da Aristotele, vuole evitare i moti rivoluzionarî, e ripetendo la causa di questi dalla disuguaglianza della proprietà, dividere il terreno e ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν [3]. Basti aver accennato a questi autori e ai loro pensamenti. Forse non c'era bisogno per Aristotele del loro esempio, e a certe conclusioni sarebbe arrivato da solo. Ma gli è un fatto ch'ei vuole evitare come Falea i torbidi sconvolgimenti della πόλις; che l'esitanza di molti capi della Politica e la preferenza infine data a un governo misto paiono procedere dalle stesse considerazioni di Erodoto e d'Ippodamo; che nella Nico-

(1) Erodoto, III, 53 e seg.
(2) Aristotele. *Politica,* II, 5.
(3) Arist., *Polit.*, II, 4.

machea si rivela lo stesso terrore della demagogia che impensieriva Ippodamo, e che vi si proclama eccellente il governo d'un solo, come questi l'aveva proclamato. Sebbene adunque sieno scarse le notizie pervenuteci degli scrittori politici anteriori a Platone, perchè si possa stabilire quanto Aristotele se ne sia giovato, si può ritenere per certo che egli avrà anche qui tesoreggiate le ricerche di chi lo aveva preceduto. Ben s'intende ch'egli poi accettava le altrui dottrine sol quando le trovava in armonia coll'indole della sua nazione, e colle esigenze della sua Morale e dell'intero sistema. Queste ragioni medesime che lo facevano aderire alle proposte altrui, quando le riconosceva convenienti, gli erano arma altre volte a combattere certe teoriche stravaganti, fossero pure del suo gran maestro Platone.

III.

Fu ripetuto fino alla sazietà dagli storici della filosofia, che una vera dottrina morale non poteva nascere prima che si concepisse lo spirito distinto dalla materia. Or diviene incontestabile il merito di Anassagora, la cui dottrina del νοῦς fu così feconda nella scuola socratica. Ma al sorgere della nuova scienza in quell'Atene, cui Ippia chiamò Pritaneo della sapienza greca [1], è pur forza riconoscere che molto contribuì quello scambio d'idee, che dopo le guerre persiane e per mezzo dei sofisti si avviò tra la Grecia propria e l'Asia Minore e la Sicilia. In Atene vennero a contatto le più varie correnti del pensiero e vi si confusero, dando origine a nuove ricerche e a nuovi studî, per sciogliere le incoerenze e le anti-

(1) Nel *Protagora* di Plat., 337 D.

logie dei tentativi filosofici anteriori. Nel tempo medesimo, per quel soffio rinnovatore che passava su tutta la vita greca, anche i sentimenti religiosi e morali doveano modificarsi e per la loro parte influire sulla vita ulteriore della letteratura e della scienza. E naturalmente il senso de' nuovi bisogni rivelavasi nelle opere dell'arte, prima che la filosofia imprendesse a sistemare, in ragione di que' bisogni della coscienza, le idee. Così è che l'accostarsi dei tempi della nuova filosofia, del periodo cioè più illustre del greco sapere, è in qualche modo preconizzato dai grandi poeti e prosatori del quinto secolo avanti Cristo; e nel loro succedersi può lo storico notare il continuo progredir del pensiero, l'ingentilirsi del sentimento, e lo stabilirsi delle massime direttive della vita su più solide basi.

Eschilo, il tragediografo più antico della triade famosa, il più religioso e il più fedele alle patrie credenze, porta già nell'interpretazione dei miti e delle leggi antiche una mitezza che ad essi non appartiene, ma che è piuttosto un indizio dell'indole della sua età[1]. Egli crede nell'invidia dei numi, ma d'altra parte sentenzia: « Come l'uomo opera, così avrà[2]. » E nelle Eumenidi porta le collisioni morali a una conclusione conciliatrice, dove il nume perdona alla colpa non voluta. La volontà dunque è per il poeta ciò che costituisce il valore etico delle azioni dell'uomo. Sofocle è compreso altamente di pietà per le miserie della vita, e considerando l'incertezza delle fortune e dei piaceri, crede che nessun uomo si possa dire beato avanti la morte[3]. La sentenza di Solone, qui ripetuta, sarà più tardi discussa in apposito capo del primo

(1) V. ZELLER, *La filos. dei Greci;* nell'introduz. al 2° periodo.
(2) *Agamennone* 1563, e *Coefore* 309 e seg.
(3) *Edipo re*, in fine. — *Trachinie,* 943 e seg.

libro della Nicomachea. La maggior sapienza per Sofocle è poi quella di contenere i proprî desiderî [1]; la virtù è da lui tenuta in alta considerazione, e stimata più della ricchezza. Essa virtù o in questa vita o in altra deve trovare la sua ricompensa [2]. La parte che alla volontà spetta nella virtù, e il pregio di questa, risaltano anche meglio in Euripide, il quale dice che la pietà religiosa del povero ha più merito che le offerte di molti ricchi, e che la virtù ed il senno valgono meglio che le ricchezze o nobiltà di stirpe [3]. E del pari che nei tragici traspare anche nei poeti lirici il bisogno, da una parte di staccare la morale dai miti e dalle credenze religiose, e d'interpretare dall'altra a dovere le tendenze e le necessità dell'umana natura. Simonide, in quel frammento, che dà luogo a dispute d'interpretazione nel Protagora platonico, dice che non bisogna cercare un uomo assolutamente scevro da colpa, ma accontentarsi di averlo passabilmente giusto. Bacchilide pur riguardando la vita come un triste dono [4], assolve la divinità da ogni accusa dell'esser ella cagione delle umane sventure, e afferma che l'uomo è responsabile delle sue colpe, avendogli Giove concesso di conoscere il retto [5]. Pindaro è ricco d'ammonimenti, vicino nello spirito ad Eschilo, grandissimo ammiratore della virtù, nella cui via nondimeno egli sa che la natura umana incontra dei limiti, e raccomanda che anche la perfezione da noi cercata sia umana. È un consiglio frequente questo di Pindaro: « Non si tratta di divenir dei; chi drizza il suo volo al cielo, vien di

(1) Ajace, 127. — *Edipo Coloneo*, 1211.
(2) *Filottete*, 1440 e Framm. 18, 210, 190.
(3) *Euripide*, Framm., 329, 53, ed altrove.
(4) V. Bergk, Framm. 1, 2, 3, 21.
(5) Framm. 29.

repente rovesciato come Bellerofonte [1] ». Interessante è poi la correzione portata al naturalismo, che già da tempo avea dato ai miti e alle prime tragedie l' eredità della colpa quale spediente per ristaurare l' ordine della natura scompigliato. A questo concetto della trasmissione della colpa, e della vendetta dei numi sovra i nipoti del reo, si ribellò la poesia. Teognide si querelava con Giove perchè il colpevole sfuggisse al castigo, e questo ricadesse più tardi sovra innocenti. Bione di Boristene mordacemente qualificherà poi gli dei di medici ridicoli, perchè al nipote apprestano il farmaco dell'avo. Ma di ciò che più importa, della liberazione della coscienza, spetta più che ad altri il merito alla tragedia. Le Eumenidi di Eschilo e l'Edipo Coloneo di Sofocle hanno oltre che un merito artistico sommo, un sommo valore morale. Già vacillano i puntelli religiosi della morale, e acquistano vigore quei principî che la coscienza attinge da sè stessa, apparecchiandosi la dottrina concepita distintamente da Platone e formulata nella sentenza dell'Eutifrone: il bene non è bene perchè gli dei lo vogliono, sì lo vogliono gli dei perchè è il bene [2].

Considerazioni simili, e indizî tanto del venir meno il fondamento religioso agli ammaestramenti etici, quanto dello studio che incominciavasi, di trovar a questi una base nella esperienza e nel ragionamento, ne troviamo spesso anche in Aristofane, nell'acre satirico che condanna sì apertamente il suo tempo, e in Tucidide, nello storico prammatico, del quale si potrebbe dire che sta ad Erodoto come Aristotele a Platone. Or quando si sia veduto che tutta la letteratura del quinto secolo fornì materia d'i-

---

(1) *Olimp.*, V, 24. — *Istm.*, V, 14 e VII, 42.

(2) V. Filippo Masci: *Le idee morali in Grecia prima di Aristotele.* Lanciano, 1882.

spirazioni o di dispute alla scuola socratica, ciò che appunto riconobbero e gli storici della letteratura e quelli della filosofia, converrà pure ammettere che attraverso alla scuola socratica l'azione di quest'epoca letteraria si trasmise anche ad Aristotele, per il quale o dovè suonare valida conferma di qualche principio, od obbiezione seria che meritava esser discussa. Onde si spiega perchè egli appunto citasse versi di poeti a conforto de' suoi giudizî, o per farli bersaglio delle sue talvolta minute confutazioni. Ma accanto a questa influenza esercitata dai poeti sulla filosofia posteriore, è da registrarne un'altra, che valse specialmente a far propugnare dai moralisti la liberazione dalla sensibilità, e cioè la reazione religiosa, che dopo la guerra peloponnesiaca diffuse le superstizioni dei misteri. Tracce di questa reazione si trovano in molti poeti del tempo, nello stesso Euripide e in Aristofane e in Tucidide: ma la filosofia pure non se ne serbò immune, sebbene dapprincipio fosse da quella specie di ascetismo rafforzata ne' principî spiritualistici, e solo più tardi se ne lasciasse vincere del tutto, anche per le esteriorità, nel Neo-Pitagorismo.

Molto poterono poi sulla età di Socrate e sui nuovi concetti morali le memorie della illustre generazione de' Maratonomachi, de' quali ben dice il Ferrai [1] che videro nella vita un servaggio o una lotta, che solamente può acquistar pregio, se l'opera umana, conformata a giustizia, lasci orma di sè nella città. Si rammenti il loro amor di patria e il loro valore, la moderazione e la saggezza, virtù così bene unite nell'animo di Aristide, del prode condottiero e giusto amministratore e consigliero avveduto, che è di quell'età gloriosa il più perfetto rappresentante.

Ma veniamo alla filosofia di Socrate, che si può dire

(1) Nel Preambolo alla sua illustrazione dei *Memorabili* di Socrate.

esclusivamente morale, mentre professa egli stesso di non occuparsi di ricerche intorno alla natura, e queste anzi negli altri riprova. Che se gli accadde di preparare la dialettica platonica col metodo inquisitivo a lui proprio, era sempre collo scopo di giungere a una Morale sicura ch'ei voleva ascendere ai concetti delle cose [1]. Del resto la sua dottrina etica non abbisogna di studî metafisici a premesse: la grande opera di Socrate sta nel determinare le condizioni formali della Morale, nel voler ricondotta l'opera dell'uomo alla scienza. E la proposizione fondamentale del suo insegnamento è questa, che ogni virtù sta nel sapere, e la norma delle opere in una conoscenza chiara e sicura. Senza di questa non si dà azione veramente virtuosa, perchè nessuna attività conduce al bene, quando non sia diretta dal senno [2]; all'incontro se c'è il vero sapere, l'azione virtuosa nasce spontanea, perchè nessun uomo fa se non quello che crede a sè utile [3]. Di quì la ricerca dei concetti e lo studio delle definizioni, con cui egli vuol opporre qualche cosa di stabile e di certo contro l'esagerata soggettività dei sofisti. Ma il campo a cui egli applica il suo metodo è ben delimitato da Aristotele [4]: *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου,*

(1) E in questa via abbiamo detto essersi egli messo per primo, confortati in ciò da moltissime autorità. Che se lo Schneidewin (*Ethische Gedanken der Vorsokratiker* — nei *Philos. Monatshefte* di Bergmann, II) si studia di far risalire più lontano l'origine della Morale come scienza, in verità non riesce se non a mostrare che nei filosofi dell'epoca presocratica se ne manifesta sempre crescente il bisogno e lo sforzo inconscio verso di essa.

(2) *Eutidemo*, 280 B; *Menone*, 87 C; *Memorabili* di Senofonte, III, 9, 14; IV, 2, 31.

(3) SENOF., *Memorab.*, III, 9, 4; IV, 6, 6; e PLATONE, *Protagora*, 358 C.

(4) *Metaf.*, I, 6.

περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν. Con ciò solo, le basi dell' Etica erano poste. Platone in questa parte non fa che ripetere e continuare Socrate, e da essi deriva poi la dottrina di Aristotele, in quanto come condizione dell'operare virtuoso esige nel soggetto una conoscenza adeguata. L'importanza del sapere è ciò su cui più insistè Socrate, richiedendo un'inseparabile unità di esso coll'attività pratica; lo notò già Aristotele: Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς . . . λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι. ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας [1]. E la critica che appone poi lo Stagirita a questa tesi di Socrate, rende piena ragione delle altre condizioni che la Nicomachea vuole, perchè si possa parlar di virtù. Ma di ciò tra breve. Domandiamo intanto quale sia per Socrate il contenuto della scienza necessaria all'operare etico, non ci si risponderà se non che è il buono, il retto. Or la risposta è troppo indeterminata, e converrà chieder di nuovo dove stia questo buono. E Socrate tentò per vero di risolvere la questione, ma non si decise per un criterio unico o supremo, ed ora ripose il buono nel legale, in ciò che è secondo il costume, ora in un principio eudemonistico. Qui la dottrina oscilla incerta fra due tendenze, e sta quì la più grave delle sue imperfezioni. Una volta dichiara Socrate il buono mediante il legale [2], e reputa che il maggior omaggio che si possa rendere agli dei stia nel conformarsi alle tradizioni [3]; altra volta dice che tutto è buono a cui serve [4], o raccomanda di fuggire il vizio perchè danneggia, e di amar la virtù perchè reca molti vantaggi.

(1) *Etica Nicomachea*, VI, 13.
(2) *Memorabili*, IV, 6, 6.
(3) Ibidem, IV, 3, 16.
(4) Ibid. III, 8, 1-7.

Egli riconobbe senza dubbio la moralità dell'atto superiore all'utile, ma s'abbassò alquanto allorchè volle indicare il contenuto della virtù. Cercò fuori dell'autorità un principio saldo, e tale gli parve a tratti l'eudemonistico; ma non contentandolo questo appieno e sempre, ne venne quell'esitanza che l'accostò qua e là, come osserva il Dissen [1], se non nei risultati, certo nel cammino, alla Sofistica. È un vantaggio pertanto quella maggior decisione con cui la Nicomachea propone il bene proprio dell'uomo, che se non sopprime ogni difficoltà, certo ne supera molte male evitate da Socrate. Ma spetta sempre a questo il merito d'aver dichiarata la necessità d'un fine, a cui la mente guardi, perchè l'azione acquisti un valore morale: è Socrate anzi a cui si deve la prima teleologia, per imperfetta e unilaterale ch'ella ci sembri. Tutto nell'universo ha uno scopo, tutto infine è diretto all'utile dell'uomo, e questo pure ha uno scopo della sua vita, o nello Stato, o nell'obbedienza agli dei, o nella propria felicità.

Quanto è vivamente e ragionevolmente sostenuta la necessità del sapere, altrettanto è scarsa la parte fatta da Socrate alla volontà. La scienza è per lui la più forte delle cose, e come tale non può esser vinta dalle passioni, onde nessuno è volontariamente cattivo [2]. Anzi, se fosse possibile fare il male con coscienza di farlo, ciò var-

---

(1) *De philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita.* Non si portino però nell'apprezzamento storico i criterî, con cui giudica la coltura contemporanea l'umana condotta. È troppo cavare, dalla incertezza che noi moderni sentiamo nella dottrina, una condanna per Socrate come il Dissen ha fatto, o giudicare inconseguenti e fallaci gli scolari espositori, come fa il Ribbing: *Genetische Darstellung der platon. Ideenlehre*, pag. 40.

(2) V. Platone, *Protagora*, 352 C; riferiti a Socrate gli stessi pensieri puoi anche vedere nell'*Etica Nicomachea,* VII, 3 e nell'*Eudemea,* VII, 13.

rebbe meglio che commetterlo per ignoranza, perchè in questo caso mancherebbe il senso morale, in quello no; in quello si sarebbe solamente prevaricato per un istante [1]. Che nessuno sia per volontà cattivo nè contro voglia beato, non era sentenza nuova al tempo di Socrate, e forse si può riportare al trimetro Simonideo: *οὐδεὶς ἑκὼν πονηρὸς οὐδ' ἄκων μάκαρ* - citato anche nella Nicomachea, III, 5, se pure il *πονηρὸς* di Simonide non s'abbia da intendere nel senso di *angustiato, miserabile.* Ma fu Socrate, che quella sentenza ridusse a teorema dottrinale, dandone dimostrazioni. Nei Magna Moralia, al I, 9, leggiamo: *Σωκράτης ἔφη οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. εἰ γάρ τις, φησίν, ἐροτήσειεν ὁντιναοῦν πότερον ἂν βούλοιτο δίκαιος εἶναι ἢ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο τὴν ἀδικίαν. δῆλον δ' ὡς, εἰ φαῦλοί τινές εἰσιν, οὐκ ἂν ἑκόντες εἴησαν φαῦλοι. ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι.* Manifestamente, si fa la debita stima, anzi s'esagera il valore della conoscenza, ma non si tien conto delle varie disposizioni con cui l'uomo può compire la cosa. Simile difetto ci avverrà di notare nel grande scolare Platone. Nè prima di Aristotele si trova un'analisi accurata della facoltà appetitiva e volitiva, e della parte che le spetta nell'operare. D'aver iniziato e approfondito questo esame è un altro dei molti meriti dello Stagirita.

I ragionamenti di Socrate son qualche volta diretti da un principio eudemonistico; ciò fu detto poc'anzi. Ma è da aggiungere ch'ei sente spesso non poter coincidere la fortuna accidentale col vero benessere. Il maestro ne' Memorabili (III, 9, 14) dice che val meglio assai della *εὐτυχία*

---

(1) *Memorab.* IV, 2, 19 e PLATONE, *Republica,* in più luoghi. È notevole come anche l'Alighieri s'accosti alle idee socratiche, quando mostra di stimar più l'uomo, che opera scientemente il male, dell'ignavo o dell'ignorante.

la buona condotta fondata sulla conoscenza e sull'esercizio, l'εὐπραξία. Per essere veramente buoni bisogna aver adempito il comando del delfico Apollo, imparando a conoscer sè stessi [1]. Quando l'uomo sappia, non ha alcun bisogno per esser virtuoso di beni esteriori. Qui si eccede nello sprezzo dei mezzi esterni dell'opera; Aristotele modererà quello sprezzo, e riguarderà i mezzi di fortuna, quando non sien troppi da recare impedimento, li riguarderà come elementi, sebbene secondarî, della felicità, come strumenti con cui l'uomo esplica la propria virtù; la quale d'altronde deve considerarsi nell'atto e non in potenza. Il più alto, il più grande piacere sta secondo Socrate nella coscienza che diventiamo di giorno in giorno migliori, e nell'aver degli amici che diventino pure migliori stando in relazione con noi [2]. Non avere alcun bisogno ci farebbe divini; or l'averne quanti meno ci approssima alla divina perfezione [3]. Qui Aristotele non dissente certo da Socrate, ma lo completa: il piacere massimo infatti è quello della scienza, ma l'uomo dalla natura è così conformato, che non può alla scienza arrivare senza aver soddisfatto altri bisogni inferiori, nè può in alcun modo raggiungere lo

(1) *Memorabili,* IV, 2, 24.

(2) Ibid., I, 6, 9.

(3) I, 6, 10. — A proposito di dei, notiamo qui che nella coscienza di Socrate dati e sentimenti religiosi sono il presupposto delle sue ricerche e delle sue discussioni; e la religione sua, nuova rispetto alla tradizionale, non è il risultato di una riflessione scientifica, ma soltanto l'esigenza d'un animo meglio atteggiato per sentimenti morali più profondi. Così la più intima moralità ha purificate e sollevate anche le idee religiose, e viemmeglio spiritualizzata la divinità. Onde a ragione lo Strümpell (*Gesch. der pracht. Philos. der Griechen*) dà molta importanza alle convinzioni religiose di Socrate; e il Labriola dice (*La dottrina di Socrate,* ecc.) che spetta al nostro filosofo un gran posto nella storia della religione greca.

stato divino [1]. Han ragione tuttavia entrambi di raccomandare all'individuo la limitazione de' proprî desiderî: e l'ἐγκράτεια è per entrambi il fondamento d'ogni virtù [2]. L'uomo col liberarsi dai bisogni e coll'esercizio delle sue forze diventa signore di sè, mentre quando cede al corpo e ai piaceri, somiglia a uno schiavo. Queste idee e questo paragone, che compaiono frequenti nei Memorabili [3], troviamo dominare anche nella Nicomachea. Quelli consigliano sovratutto di non lasciarsi turbare l'animo dalle passioni, per poter meglio cogliere il vero [4]; questa mette la ragione speculativa nel posto supremo tra le umane potenze, e a lei subordina ogni piacere, ogni bisogno. Ma differiscono poi per ciò, che mentre in Socrate l'idea direttrice della morale è meno la purezza del costume che la libertà dello spirito [5], Aristotele fa degna stima dell'una cosa e dell'altra, e al costume ascrive un valore per sè stesso, non solamente come mezzo liberatore del νοῦς che voglia giungere alla vera scienza.

Socrate non dà una divisione regolare delle virtù, anzi par che voglia abolire ogni divisione, comprendendole tutte nella sapienza. Tuttavia secondo gliene si offriva il destro, ora parlò di questa ora di quella, oppure condannò questo o quel vizio, e poichè la dottrina di lui mirava direttamente alla pratica, e da essa ispiravasi, è naturale che tra le sue definizioni o spiegazioni delle varie virtù e quelle che ne porge Aristotele non manchino confor-

---

(1) Queste considerazioni fa la *Nicomachea* negli ultimi capi del X libro.

(2) Socrate la dice tale nei *Memorabili*, I, 5, 4.

(3) I, 5, 3 e 6, 5. II, 1, 2. III, 13, 3. IV, 5, 2.

(4) *Memor.*, IV, 5, 6.

(5) V. Zeller, *Die Phil. d. Griechen*, nel capo consacrato alla Dottrina di Socrate.

mità. Così la definizione della paura che la Nicomachea porta al libro III, capo 6, 2, può essere confrontata con ciò che dicono Socrate e Prodico della paura nel Protagora. E l'analisi del valore, che la Nicomachea ha nel capo immediatamente successivo, si può confrontare con quella che fa Socrate nel Lachete, nelle Leggi, e nella Republica platonici, e infine ne' Memorabili di Senofonte al III, 9. Da alcuni luoghi, specialmente del Lachete, si vedrà risultare che il coraggio non è propriamente solo la scienza delle cose che conviene o no temere; da altri, come dal IV della Republica, si vedrà invece ridotto o tentato ridurne il valore interamente alla scienza. La pratica della vita a cui si mirava, e la tesi fondamentale della dottrina, traggono il filosofo in opposte direzioni a momenti diversi. Aristotele gli è necessariamente più vicino quando prevale l'indirizzo specializzatore, e al contrario se ne allontana, quando lo vede assorbire in una sola virtù tutte le diverse attitudini dello spirito. A questo secondo indirizzo egli anzi contrasta, alle volte nominando espressamente Socrate, alle volte confutandone i pensieri senza designar la persona. E l'unificazione delle virtù combatterono anche i discepoli di Aristotele. Ed è per esempio alla definizione che del valore dà la Republica platonica, che si oppone il I, 20, 4 dei Magna Moralia. Ma ecco invece un altro punto di contatto, a proposito della virtù, tra gl'insegnamenti socratici e gli aristotelici. Anche vantando oltre misura l'ufficio della scienza, Socrate s'avvide che la riflessione per sua natura tende al generale, e che l'operare è circoscritto ogni volta da circostanze particolari; onde all'esercizio dell'attività morale riconobbe necessaria, oltre il pensiero riflesso, una certa perspicacia o senso pratico, che involge anche il senso morale, ma che è prevalentemente il senso dell'utile, una certa prontezza di cogliere le conseguenze piacevoli o disgustose dell'azione partico-

lare. Questo senso diceva Socrate venire a lui dalla divinità, che lo suggeriva mediante le ispirazioni di quel suo δαιμόνιον, di cui fu tanto disputato, e di cui si trova così spesso fatta parola nelle Memorie di Senofonte. Or se noi consultiamo gli ultimi capi del libro delle virtù dianoetiche nella Nicomachea, vedremo corrispondere al tatto pratico, al δαιμόνιον, la sagacia e il buon senso, di cui l'autore parla mettendoli accanto alla prudenza che riflette, e dalla vera prudenza distinguendoli.

Negli insegnamenti di Socrate ha pure un bel posto l'amicizia; la riguarda anch'egli come parte necessaria della felicità. I due filosofi potrebbero parere molto dissomiglianti in questa trattazione, a chi col libro ottavo della Nicomachea, che eleva di tanto sulle altre specie d'amicizia quella fondata sull'amor dell'onesto, comparasse i molti luoghi di Senofonte e di Platone in cui Socrate loda l'amicizia principalmente come utile. La dissomiglianza tuttavia s'assottiglia e scompare, quando si avverta che quì si parla d'utilità sovratutto nel senso spirituale, e quando si confrontino quegli altri luoghi, dove parlando ugualmente Socrate dell'amicizia dice, che la vera non può durare se non tra i virtuosi, e che virtù e benevolenza son gli unici mezzi per acquistarsi amici [1]; o dove dice che un vero amore cerca disinteressatamente il massimo bene dell'amato [2], proposizione da cui germoglierà poi quella aristotelica, esser più proprio dell'amico l'amare che l'essere amato. Quanto ai varî generi e gradi della φιλία, parla Socrate sì con rispetto e con ardore della famiglia, ma non forse dandole la stessa importanza che Aristotele; l'uno e l'altro del resto più che la famiglia riguardano lo Stato come scopo supremo delle attività morali. Contuttociò, da

(1) *Memorab.* II, 4-6.

(2) SENOF. *Simposio* VIII, 12; e *Memor.* I, 2, 29; 3, 8. II, 6, 31.

quanto Senofonte ce ne trasmise, si può credere che Socrate intravvide la necessità d'un trattamento dignitoso e affettuoso della moglie, e d'una certa eguaglianza di diritti da stabilirsi tra essa e il marito: nè fu picciol merito questo in un tempo in cui le condizioni della donna eran tutt'altro che lusinghiere, e la colta e facile etera soppiantava nell'amore la legittima moglie, e rapiva alla famiglia le cure devote d'un affetto costante e gentile.

Nello Stato, che è una società necessaria a chi voglia viver da uomo [1], domanda Socrate da tutti i cittadini obbedienza incondizionata alle leggi, tanto che paia talora confondere la giustizia colla legalità, e da tutti l'offerta della loro capacità allo Stato, perchè il bene dei singoli dipende infine dal bene pubblico [2]; raccomandazioni, che rese più valide coll'esempio del suo magistero operoso e della sua morte. L'arte di governo abbraccia poi tutte le virtù, ed è un'arte a tutte superiore, *βασιλικὴ τέχνη* [3], come appunto la chiamerà Aristotele nel primo capo del suo trattato di Morale e in altri luoghi. A chi governa è sopratutto necessaria la sapienza: dove impera la moltitudine, al virtuoso non resta che d'isolarsi dalla vita pubblica [4]. Il concetto principale nella dottrina politica di Socrate è questo, che la signoria conviene soltanto a chi possegga la scienza, *ἐπιστάμενος* [5]. Il buon reggitore dev'essere in certa guisa il pastore de' sudditi, il *ποιμὴν λαῶν* di Omero; e il suo merito sta nel far felici i suoi popoli, nell' *εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται* [6]. E qui il

(1) *Memor.* II, 1, 12.
(2) Ibid. III, 7, 9.
(3) Ibid. III, 1, 17; IV, 2, 11.
(4) Plat. *Apol.* 31, E.
(5) *Memor.* III, 9, 10; 4, 6, 6, 14.
(6) *Memor.* III, 2, 4.

filosofo disapprova le istituzioni vigenti nella sua Atene, biasimando l'uso di fare o rinnovare gli ufficiali dello Stato per elezion popolare o per sorteggio [1]. Lo scopo della politica è il bene di tutti, non la volontà dei particolari: l'ufficio dei governanti deve dunque mirare alla moralità, ed essere in mano d'una aristocrazia dell'intelligenza. In nessun luogo più che qui son fedeli alle idee socratiche, Platone e Aristotele: la πολιτεῖα dell'uno tenta di stabilire lo Stato-filosofo; l'altro s'accosta molto per più aspetti al medesimo ideale.

Poichè fin dal tempo de' Sofisti l'ἔθος non consisteva più nelle istituzioni della Stato, ma si faceva dipendere dall'individuo, a queste idee troppo opposte alle antiche conveniva reagire, lavorando alla conciliazione. Nel dissolversi dello Stato, l'individuo s'avvezza a cercar altrove i criterî della propria condotta, e il contrasto, che l'Antigone di Sofocle rappresenta, tra l'uomo e il cittadino, è frequente e comune. Onde la necessità d'una meta svia gli sguardi a un'opposta direzione. Ma pur questa riuscendo fallace, s'intravvede alla fine e s'afferma l'ideale d'una filosofia più comprensiva, che temperando l'un fine coll'altro subordini i due termini opposti a un più giusto concetto della vita umana perfetta. Il quale concetto è il portato de' nuovi tempi; ma fra gli antichi, se Aristotele vi si è più che altri accostato, Socrate primo tra i filosofi lavorò a dichiararlo.

Chi segue virtù, gode di sanità, di piaceri, di sicurezza dell'animo, chi al contrario si fa schiavo del vizio perde questi vantaggi; ecco il premio e la pena alle opere degli uomini, quali la dottrina socratica li assegna nel suo aspetto eudemonistico. Ma per l'altro aspetto de' suoi insegnamenti

(1) Ibid. I, 2, 9; III, 9, 10.

sembra Socrate richiedere una sanzione ulteriore. Senonchè è forse troppo superbo quel luogo, del resto bellissimo, dell'Aleardi:

> Socrate è morto; ma alla stirpe d'Eva
> La più superba eredità lasciava
> In questo ver, che l'anima non muore.

L'immortalità dell'anima ei tenne per articolo di fede piuttostochè la dimostrasse scientificamente; e ne è prova quel passo dell'Apologia di Platone, dov'egli esita a pronunciarsi sulla vita oltremondana, dicendo della morte: « o sonno eterno che sia o passaggio a nuova vita » [1]. La quale esitanza, dileguata quasi del tutto nel discepolo Platone, ricompariva in Aristotele; e poichè questi si conteneva meglio nel campo della cognizione filosofica, l'esitanza dovea rimanere senza alcun conforto per parte delle credenze o del sentimento.

Per ciò che si è veduto sin quì dei principali pensamenti socratici possiamo concludere, che la dottrina è di

---

(1) Apol. 40 e seg. — « Il quale dilemma è molto sorprendente di ritrovare in bocca al moriente Ciro in fine di quella Ciropedia, che Senofonte ha modellata più su l'ideale della socratica perfezione che su la genuina tradizione storica. Da questo incontro delle due fonti può arguirsi con molta verosimiglianza, che forse Socrate non abbia mai superato scientificamente quel pratico dilemma..... Rimane nondimeno sempre accettabile l'opinione di coloro che attribuiscono a Socrate la fede nell'immortalità..... Non è improbabile che Socrate non avesse saputo improntare un carattere scientifico al suo personale convincimento..... » Così nell'opera citata (pag. 139-40) il Labriola, uno degli ultimi e dei più valenti illustratori del metodo e della dottrina socratici; che non s'acqueta alla comune valutazione, ma esprime il valore schietto dell'uomo e dell'insegnamento con vedute originali e profonde. Il suo bel libro ne invoglia di veder compiuta quella storia dell'etica greca ch'egli ha promessa, « esposta dal punto di vista della tradizione letteraria, e dello svolgimento generale della coltura. » (*La dottrina di Socrate*, pag. 60, (6)).

una grandezza morale indubitabile, e che pur avviandosi per nuovo cammino, ella serba il suggello della grecità. L'ideale di Socrate non è quello d'un asceta, nè è Socrate l'ideale incoloro della virtù, come ben dice lo Zeller, ma ha sangue e carne greca. Egli ama la lieta compagnia, non rifugge dai piaceri dei sensi, sa bere e sa scherzare. La sua originalità ed il suo merito stanno in ciò, ch'ei tolse il dissidio regnante al tempo de' Sofisti, affermando non potersi separare la scienza dalla virtù, la speculazione dalla pratica. Con che egli venne a dare nella ragione riflessa un fondamento sicuro alla Morale, che dapprincipio ne aveva avuto uno bensì nella coscienza immediata, o nella tradizione, ma che correva a prossima rovina, dacchè l'autorità della fede e della tradizione era stata scalzata, e proclamata l'insufficienza dell'umano intelletto a scernere il vero. Oltre che per questo fatto, di un'importanza decisiva per la scienza, ebbe poi Socrate degli altri meriti per nuove idee sparse nei particolari capi del suo insegnamento, nelle quali è manifesto un progresso rispetto all'etica popolare e ai pensieri de' poeti e de' filosofi anteriori. Egli ha proclamato più altamente che mai l'esistenza e la santità degli *ἄγραφοι νόμοι*: per il cui divino valore le cose vanno in modo che la punizione scaturisce dalla colpa stessa: la legge è il bene, il male sta nel trasgredirla, e tosto o tardi il male produrrà il male [1]. Ha predicato la nobiltà del lavoro [2], e ha inteso a rialzare la dignità della donna [3], in un tempo in cui la legittima moglie non era più quasi tenuta che come stru–

(1) Socrate, in un luogo dei *Memorabili*, si domanda: che ciascuna legge porti con sè la punizione di chi l'infrange, non è opera d'un legislatore superiore all'uomo?

(2) *Memorabili* II, 7.

(3) Senof. *Mem.* II, 2; ed *Economico* 7-10.

mento di prole. Un altro progresso è segnato dal quesito ch'egli si propone, se si debba far male ai nemici come bene agli amici, oppure se in ogni caso il far male sia colpa. Ben è vero che non si sa quale fosse la risposta decisiva del maestro; perchè rimane il dubbio, non solo comparando le informazioni di Senofonte con quelle di Platone, ma anche standosene ai soli dialoghi del secondo. In alcuni luoghi Socrate cede all'idee comuni del suo tempo, e fa un merito all'uomo delle offese recate al nemico; altrove sembra vicino allo spirito cristiano, consigliando mitezza e perdono. È singolare poi che una tal quale incertezza nel medesimo soggetto si scorge anche nella Nicomachea. Aristotele vi riprova in un luogo come vile chi si tenga l'ingiuria, e in più altri sentenzia esser meglio soffrir l'ingiuria che farla. Dopo aver enunciato dei principî che onorano la sua mente e il suo cuore, s'intrattenne Socrate di preferenza sugli affetti più comuni della vita, sulle relazioni più necessarie, sui doveri più semplici. Ma queste relazioni e questi doveri non s'occupò poi di raccogliere ad unità e di connetterli fra loro strettamente, in guisa da dar saldezza a tutto l'edificio di cui egli aveva gettato le basi. Se ben s'appose Cicerone scrivendo che Socrate trasse dal cielo la filosofia sulla terra e l'addusse per le città e per le case, obbligandola a studiare la vita e i costumi, l'onesto e il disonesto, onde per lui passò dalla cosmologia all'antropologia ed all'etica [1], han pur ragione gli storici recenti di negare che Socrate abbia un sistema compiuto di etiche dottrine: egli insegnava occasionalmente questa parte o quella, adattandosi ai diversi uditori, e talvolta modificando egli stesso le sue opinioni. Saldi e collegati fra loro rimangono solo pochi principî: coi quali egli si studiò di avviare le speculazioni della

(1) *Acad. Post.* I, 4, 15; e *Tuscul.* V, 4, 10.

filosofia ad un fine pratico, identificando la sapienza coll'impero della retta volontà, e il bello colla perfezione morale, restituendo alla vita il valore scematole dall'invadente scetticismo, e preparando sulla terra il regno dell'uguaglianza, della libertà e dell'amore.

Han pertanto ragione egualmente, e il Fouillée, che vede in Socrate un ingegno speculativo che alle cause fisiche sostituisce le cause finali; ed il Boutroux, per il quale Socrate perde come filosofo e metafisico, ma guadagna come teorico della morale. Per avventura, anche le parti della sua dottrina che più rimasero in una vaga indeterminatezza, ebbero un'azione feconda sui moralisti che gli succedettero; quello stesso suo daimonion, per esempio: nel quale possiam credere con Victor Egger, ch'ei volesse significare quel complesso d'inclinazioni ingenite all'uomo o fissatesi coll'eredità, su cui la riflessione non s'è peranco esercitata.

Ma passando ora a discorrere della dipendenza da lui dei filosofi posteriori, non sappiamo chiudere questa parte del nostro studio senza invitare ad ammirar l'efficacia anche maggiore, che l'esempio di Socrate ebbe nella vita a fondare la religione del dovere. Per questo rispetto, come tornerebbe a proposito il presentare anche alla nostra gioventù in degna cornice di storia o di poesia questa stupenda figura! L'arte non potrebbe ad opera migliore consacrare le sue aspirazioni che a questo povero saggio, il quale nel ber sereno la cicuta inneggia alla santità delle leggi, di questo filosofo che come gli eroi delle Termopili muore in ossequio alla volontà dello Stato. Quanto gioverebbe a rialzar negli spiriti certi scaduti ideali questo magnanimo, che insegnò con la vita e con la morte, non restare al virtuoso se non d'isolarsi, quando imperi la piazza, ed essere lo Stato necessario a chi voglia viver da uomo!

IV.

Che cosa è il bene, che cosa è il male? Questa domanda della filosofia, che si ripercote con un'eco tormentosa nella coscienza di tutti, è di quelle che ingannano per la loro apparente semplicità, che seducono ai voli della fantasia, ma che nascondono abissi a chi tutto scandagli colla ragione severa. Lunghi secoli di ricerca angosciosa non colmarono appieno quegli abissi, se oggi pure di fronte alla fede in un continuo progresso dell'umanità, s'asside catafratta una dottrina desolante che conta filosofi e poeti, e largamente alligna e aduggia la mala pianta del pessimismo. Qual meraviglia adunque se nei principî della dottrina socratica, nella determinazione stessa del bene rimanga, come vedemmo, qualche perplessità? Segnalò talora Socrate come ideale la preferenza incondizionata della virtù, talora invece inclinò alla pratica comune, talora infine parve bandire una morale eudemonistica. Di quì la scissione della sua scuola, a seconda che i discepoli seguirono il maestro più nell'uno indirizzo o nell'altro [1]. Le riflessioni di Socrate contengono il germe tanto delle dottrine di Aristippo come di quelle di Antistene. La virtù consiste nella sapienza, andava egli predicando. Ma sapienza di che? Del bene, si rispondeva. E il bene allora, di nuovo, che è? Se lo si riponeva nella virtù, la spiegazione ricade in un circolo. Se nell'utile, poichè

---

(1) Le condizioni della civiltà e della dialettica al tempo di Socrate, resero del resto anche a lui impossibile di formulare a sè stesso e agli altri delle massime astratte e universali. Di quì il suo insegnamento occasionale; e lo sviluppo che gli scolari dettero a germi diversi accidentalmente raccolti anzichè discutere di proposito su questo o quel principio. Cf. Biese: *Die Philos. des Aristoteles*, I, 28.

questo è relativo, bisognava mettere come ultimo fine la felicità. Or trattasi di vedere che sia la felicità; e quì le varie scuole derivate da Socrate si staccarono tra loro. I Cirenaici dissero la felicità essere il piacere, i Cinici la semplice saggezza, Platone l'idea; i Megarici pure corsero dietro un'idea astratta. Questi rami della scuola si nutrirono però anche di altre dottrine oltre che delle socratiche, ripigliando antichi concetti; e così Megarici e Cinici attinsero dagli Eleati, i Cirenaici dalla Schepsi di Protagora e dal flusso eracliteo. Intanto l'opporsi più nettamente nelle varie scuole i due principî, tra cui il maestro aveva ondeggiato, doveva colle dispute dichiarar sempre meglio il concetto di fine e quello di felicità.

Ai Cirenaici è fine per sè stesso il piacere, il resto non vale che in ragione di mezzo: fermarono essi *τἀγαθὸν . . . ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ* [1]. E il piacere consiste in un movimento dolce e tranquillo che vien percepito, spiegava Aristippo; *τέλος ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην* [2]. I moti violenti producono al contrario dolore. Ogni piacere è poi una *γένεσις* e non un'*οὐσία* [3], un processo, non una cosa compiuta. Importa ricordare due tesi dei Cinici, perchè tutt'e due le confuta partitamente la Nicomachea nei primi capi del libro decimo, sebbene attribuendo la prima a Eudosso anzichè ad Aristippo, forse perchè questi non compose a sistema i suoi pensieri, o non li sostenne con valentìa al pari di Eudosso [4]. Nessun piacere come tale è cattivo [5],

---

(1) Nel *Filebo* di Plat. 66.

(2) Diog. Laerz. II, 85.

(3) *Filebo*, p. 53 C e 42 D.

(4) La ragione più probabile è però quella del tempo, perocchè non al primo, ma al secondo Aristippo, il μητροδίδακτος, nipote del primo, sembra dovuto l'ordinamento delle idee regnanti nella scuola.

(5) Diog. Laerz. II, 87.

nessun piacere differisce per qualità da un altro [1], son pure due tesi dei Cirenaici che Aristotele corregge o combatte. Si devono cogliere, seguivano essi, i piaceri che si presentano, poichè colla somma di questi si compone la felicità; e non affaticarsi dietro un incerto futuro. Diogene Laerzio scrive di Aristippo [2]; ἀπέλαυε μεν γὰρ ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων. L'arte della vita sta nel goder del presente. Ma i piaceri, se non di natura, differiscono per grado e per le loro conseguenze; vengono così ad emergere sugli altri i piaceri spirituali [3], e la sapienza è un grandissimo bene, perchè per essa si usa opportunamente degli altri. Ecco apparire qui l'elemento socratico della dottrina. Si cerca anche dai Cirenaici il dominio delle passioni, che si raggiunge coll'educazione e colla saggezza; e l'originalità sta in ciò, che vogliono signoreggiare il piacere per mezzo del piacere. Solea dire Aristippo, che domina il piacere non colui che se ne astenga del tutto, ma colui che ne usi senza lasciarsi traviare [4]: e a questo senso dei precetti di Aristippo allude Orazio, dove in una sua epistola di que' precetti fa cenno [5]. Non è pertanto l'edonismo cirenaico così spregevole come piacque a molti di farlo apparire. È vero bensì che la virtù è tenuta in istima sol come mezzo al piacere [6], ma è vero del pari che per godere della felicità è raccomandata l'indipendenza dello spirito, che del savio è detto ch'ei riesce a trovar piacere per tutto, e che s'ammette potere la prosperità della

(1) *Filebo*, 12 D.

(2) Ibid. II, 66.

(3) Cicerone, *Tuscul.* 13, 28.

(4) Stobeo, *Florilegio*, 17, 18.

(5) Orazio, *Epist.* I, 1, 18: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, Et mihi res non me rebus subjungere conor.*

(6) Cicerone, *De officiis* III, 33, 116.

patria recar tanto piacere quanto la propria. La conclusione degl'insegnamenti è questa, che non si dà nè virtù nè felicità senza sapienza, e che la sapienza più alta è quella che sa appagare i desiderî, ma insieme frenarli e dirigerli. Per un lato si serbò fede adunque ai principî di Socrate; ma dove questi si mostrò oscillante nella determinazione del fine, Aristippo prese risolutamente partito per un fine edonistico.

Anche per i Cinici l'ultima meta dell'operare umano è la felicità, ma a darci questa è sufficiente la virtù; sicchè nella virtù è il fine della vita umana [1]. Ciò che è contrario alla virtù è male, il resto è indifferente; *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν* [2]. La fatica e la vita oscura sono veri beni, il piacere al contrario è pernicioso: questa tesi fu sostenuta con tanto ardore, che Antistene soleva dire [3], che egli avrebbe amato meglio impazzire che provare il piacere. L'esagerazione troppo patente fu combattuta da Aristotele, che tuttavia ritenne esser necessario l'abito dell'operar bene, senza cadere in quell'altra esagerazione dei Cinici, che anzi ei combatte pure, non potere chi una volta è giusto divenire ingiusto [4]. La virtù, ecco il segno della derivazione socratica, è saggezza. Il vero savio pei Cinici basta a sè, perchè tutto gli appartiene; egli non è obbligato dalle leggi positive, ei si sottopone solamente alla legge del bene. La virtù ha bisogno più che d'altro di fortezza [5],

---

(1) Diog. Laerz. VI, 11: αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προςδεομένην.....

(2) Idem. VI, 104.

(3) Id. VI, 3.

(4) Diog. L. VI, 105: τὴν αρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν: e Senof. *Memor.* I, 2, 19: ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο.

(5) Diog. L. 11.

ma sicuro possesso è poi quello soltanto dello spirito [1], e colui solo è libero, che non serva alle cose esteriori e al desiderio di esse [2]. La più spregevole cosa è quella che i più desiderano massimamente, il piacere: la stravaganza di questa condanna dovè far meravigliare Aristotele, il quale avanza per ispiegarla l'ipotesi, che la troppa severità fosse suggerita da riguardi pedagogici, e ciononostante combatte quell'asserzione e la respinge. Del resto la dottrina dei Cinici s'accordava colla socratica, oltre che nell'uguagliare la virtù alla sapienza, in queste altre proposizioni, che la virtù è una, che è imparabile [3]; e si rinnova quindi il circolo avvertito a proposito di Socrate, quando si faccia ad essi pure la domanda: di che cosa è sapienza la virtù? Ma essi s'avvantaggiano poi, quando richiedono che l'assennatezza si concilii colla forza e coll'onestà del volere; chè incomincia così a comparire nelle dottrine etiche l'altro elemento pur necessario, accanto al sapere, perchè un atto abbia valore morale. Si discostano anche da Socrate, e questa volta con una nuova esagerazione e quindi con scapito della vera dottrina, allorquando lo sciogliersi dai bisogni raccomandato da Socrate interpretano nel senso di un'intera negazione. Non vogliono fissità di connubî, ma che i figli sieno comuni. E con questa abolizione della famiglia va quasi di pari passo quella dello Stato. È più vagheggiata l'indipendenza individuale che l'unità della πόλις, mirandosi più che a questa, all'umanità: il savio doveva esser cittadino di tutti gli Stati. Interrogato Diogene di qual patria egli fosse: κοσμοπολίτης rispose [4].

(1) *Senof. Simposio* 4, 34.

(2) Così Diogene in *Epitteto* Diss. III, 24, 67.

(3) Diog. L. 10.

(4) Diog. Laerz. VI, 63.

La comunanza delle donne e dei figli, se non fu propugnata da Antistene, il che non pare, perchè Aristotele nella sua Politica (II, 4, 1) dà come primo autore di queste idee Platone, certamente la sostennero Cinici posteriori. Tutti poi ugualmente contrastarono con audacia alla pubblica opinione, e praticarono le loro massime con una franchezza ed un'impudenza singolari, tanto che da loro la ribellione sfacciata e lo sprezzo degli usi e delle norme comuni ebbero il nome di cinismo. Volevano ritornare alla semplicità dello stato naturale. Ma se per certe cose dettero in stranezze ridicole o riprovevoli, l'opposizione che misero in rilievo tra ciò che è per legge e ciò che è per natura, li condusse anche a tali affermazioni che faranno l'onore d'una civiltà ben più avanzata. Sembra che essi per i primi abbiano riguardata la schiavitù come cosa contro natura. Scrive di loro Aristotele [1]: *τοῖς δὲ δοκεῖ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν, νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδὲν διαφέρειν.*

Minore importanza dal nostro punto di vista hanno i Megarici, presso i quali prevalsero le discussioni metafisiche, avviando all'eristica. Di Socrate ritengono, che la moralità dipende dal sapere, e che le varie virtù son nomi diversi di una sola e medesima cosa, la scienza del bene [2]. Ma perchè unico oggetto della scienza ponevano, come gli Eleati, l'Essere, tutte le determinazioni che Parmenide vedeva nell'Essere, ei le passarono al Bene [3]. Euclide, capo della scuola, dimostrava che il bene è uno, sebbene chiamato con molti nomi, ora saggezza, ora di-

---

(1) *Politica* I, 3.

(2) *Diog.* VII, 161.

(3) *Cicerone*, *Academicorum priorum*, lib. II *(qui inscribitur Lucullus)*, 42.

vinità, ora intelletto, ora altrimenti; e negava a ciò che non fosse buono ogni realtà, τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀῄρει, μὴ εἶναι φάσκων; il male era fuori dell' Essere. Un tale principio non si prestava all'esplicazione d'un sistema, ma solo a polemiche contro le diverse vedute, che venivano appunto refutate colla riduzione all'assurdo. Ma giovò anch'esso, rendendo sempre più evidente il bisogno di raccogliere tutti i doveri sotto un unico concetto e una definizione unica, alla quale meta quanto più si accostasse una dottrina, tanto sarebbe stata più coerente e in sè stessa perfetta.

Da Socrate provennero anche altri uomini celebri che non fondarono scuole, o non ne fondarono di qualche durata, e che pur non rimasero senza influenza sul loro tempo e sulla generazione che succedette. Fra essi Senofonte seguì più dappresso, colle interpretazioni modeste e colle applicazioni immediate alla vita, i concetti del maestro. Suo ideale era un monarca prudente, che fosse migliore dei sudditi, e che s'adoperasse per renderli quanto più virtuosi; doveva essere il padre e il pastore de'suoi popoli, farli felici, e trovar quindi appo loro spontanea obbedienza. Molto rettamente pensò egli ancora intorno alla famiglia, e alla comunanza di beni che vi si dee stabilire, e ai vincoli d'affetto che la debbono governare. Nel leggere l'ultima parte dell'VIII, 12 della Nicomachea, non si può a meno di correre col pensiero alle belle dichiarazioni che fa Iscomaco a sua moglie nell' Economico di Senofonte. « Νῦν δὴ οἶκος ἡμῖν ὅδε κοινός ἐστιν. Ἐγώ τε γὰρ, ὅσα μοί ἐστιν, ἅπαντα εἰς τὸ κοινὸν ἀποφαίνω, σύτε ὅσα ἠνέγκω, πάντα εἰς τὸ κοινὸν κατέθηκας. » E altrettanto dicasi di tutto ciò che in questo bel libro riguarda l'amor coniugale.

L'oratore Isocrate, che fu nella sua giovinezza uditore di Socrate, potè vantarsi nella sua orazione Περὶ Ἀντί-

δόσεως, 67, che tutti i suoi discorsi aveano per iscopo la virtù e la giustizia. Sembra ch' egli facesse appello per la norma di esse al sentimento morale del pubblico, dacchè il motivo del ben operare ricercava nella ricompensa che ce ne dobbiamo attendere dagli uomini e dagli dei. Sentì altamente della dignità della propria nazione, poichè dietro l' esempio di Gorgia sollecitava i Greci a una guerra generale contro i barbari per assoggettarli, spettando ai Greci la signoria: nel quale eccitamento si scorge la nobile aspirazione di veder dominatrice del mondo la coltura, desiderio affine a quello che nutriva Socrate, di vedere governate le varie città da una classe fatta degna di ciò per elevata intelligenza. Anche più da questa esortazione ci vien ricordato il giudizio dello Stagirita sugli Elleni, che ai popoli nordici sovrastanno per coltura, ed agli orientali per coraggio: nel qual giudizio s'indovina per i Greci, che soli uniscono coraggio e coltura, il destino della egemonia sulle altre nazioni.

Poco si sa di Fedone, che fondò la scuola di Elide; ma di Menedemo scolaro di Fedone che trasportò la scuola ad Eretria, così s'esprime Cicerone, giudicandone appunto l'indirizzo negli insegnamenti morali [1]: « a Menedemo Eretriaci appellati, *quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur.* » Questa scuola s'accostò molto alla Megarica, in quanto tenne come una la virtù, e la fe' consistere nella forza della ragione.

Nei Megarici così e negli Eretriaci vediamo disegnarsi spiccatamente l'idealismo, che già appariva nella dottrina di Socrate; idealismo che in Platone verrà temperato, perciò che le varie parti del suo sistema accolgono l'influenza anche d'altre anteriori dottrine. Ma nelle opinioni

(1) *Acad.*, luogo citato qui sopra.

di tutte queste scuole derivate da Socrate troverà Aristotele delle esagerazioni, eliminando le quali cercherà poi egli di cogliere nuovamente quell'armonia della sapienza, della virtù e del piacere, a cui, sebbene con meno rigorosa riflessione, tendeva in fine il maestro comune. Quando la Nicomachea ripudia la dottrina dell'unica idea del Bene, oltre Platone essa combatte e gli Elidesi e i Megarici. Ogni volta ch'essa ripete, la virtù non essere insensibilità, come al II, 3, 5, anche senza indicare a chi questa definizione appartenga, si può ritenere che l'autore ha di mira i Cinici, da' quali passò agli Epicurei e agli Stoici l'idea della suprema indifferenza del saggio, non accessibile più a turbamenti nè a commozioni. Cinici e Cirenaici sono poi colle loro opposte opinioni intorno al bene e al piacere messi di fronte nel decimo della Nicomachea, con quei pronomi *gli uni*, *gli altri*, del capitolo 1, 2; e i loro eccessi combattuti nei capi seguenti. In uno di questi, nel 3, combatte Aristotele anche l' opinione di alcuni che sostenevano non essere il piacere un bene, perchè il bene è determinato, e indeterminato, cioè suscettibile di più e di meno, il piacere. E trattasi qui d'una opinione pitagorica, che visse presso i Megarici e nella scuola di Platone; ond'è molto probabile che a questi sia rivolta la confutazione di Aristotele, tanto più che egli in più luoghi dello stesso libro decimo sembra alludere a teorie del Filebo platonico, in parecchi passi del qual dialogo ci sono appunto tracce della teoria pitagorica.

V.

Platone, il divino Platone, merita bene d'essere massimamente nella Morale celebrato, quantunque, forse ap-

punto perchè divino, dimentichi qualche volta l'umano; ma se in generale raggiunse più nobili altezze di Socrate, senza l'apostolato di questo e senza la dottrina di Anassagora, che poneva l'intelligenza a ordinatrice del tutto, ciò non sarebbe stato possibile, perchè il nuovo concetto della dignità umana risalta appunto per l'opposizione di materia e di spirito. Questa dignità sprona l'uomo a sublimi ideali, dai quali riman però sempre lontano, perchè egli ha anche delle grandi debolezze. Platone addita eccelsa la meta, e afferma che ciò che più ne ritiene lontani da essa è l'amor proprio; questo affetto si riguarda come naturale e necessario, ma ancora come causa, quando ecceda, di tutti i nostri mali. Qual che sia l'importanza del principio eudemonistico anche nei dialoghi platonici, certo l'elemento disinteressato viene più spesso che negl'insegnamenti di Socrate a dominare o a contrappesare gli egoistici. Comincia anche Platone, per l'etica, dalle ricerche di Socrate, ma queste entrando in relazione col rimanente del sistema, ricompaiono sviluppate alla conclusione di esso, dopo esserne state il punto di partenza. Nè Platone avrebbe raggiunto questa maggior compiutezza e additata meta più alta, senza la dottrina delle idee e i dati antropologici del suo sistema [1]. Nel dualismo platonico lo spirito è anteriore al corpo, ed entrando in esso soggiace alla sensibilità e ai patimenti, e si distinguono in lui due parti, l'una ragionevole e immortale, l'altra mortale e irragionevole. La parte ragionevole è semplice, l'altra composta della volontà affettiva e della facoltà degli istinti e degli appetiti. Di queste due ultime facoltà as-

(1) V. *Zeller, Die Phil. d. Gr. — Plato — Die Ethik.* — Per la Morale Platonica vedi sopratutto Thomas Maguire, *Essays on the Platonic Ethics* — 1870.

somigliate nel Fedro a due cavalli, la prima è il cavallo migliore che può ubbidire alla ragione, l'altra il cavallo ribelle e dammeno. E l'uomo tanto più vale quanto più, spogliandosi dagli appetiti e dalle passioni dei sensi, ubbidisce alla ragione e tutta in essa raccoglie la propria vita. Con tali premesse era naturale che la legge precipua della condotta umana si cercasse in un comando interiore, non in un fatto esterno. Quindi Platone, che nei consigli e nei precetti particolari dà prova d'un sentimento morale progredito e delicatissimo, vede anche per la legge generale più che altri mai l'importanza della coscienza; pur non chiamandola, con questo nome; chè identificolla con la ragione, come appunto accadde anche ad Aristotele, il quale, da simili dati antropologici partendo, è tutto inteso a dare al λόγος una grandissima importanza anche nel campo morale, non distinguendo bene gli elementi logici e gli elementi etici della coscienza.

Platone dice che le idee del bene e del male dobbiamo considerarle quali le abbiamo nell'animo nostro, non curando le opinioni e le apparenze: le passioni ci trarranno in direzioni opposte, ma noi dobbiamo ubbidire solo alla ragione, che è legge comune. È il Dio che ci parla interiormente per essa, il Dio, a cui il vero culto che noi dobbiamo è d'accrescere la nostra virtù, poichè questa non può essere equiparata in valore da nessun'altra cosa. E s'intende della virtù conscia di sè, non di quella comune che ne differisce di molto, perchè, ad esempio, il virtuoso davvero non farà mai a nessun patto il male [1], mentre il virtuoso nel senso volgare offenderà volentieri i nemici. La virtù vera è una, e non varia per individui o per contenuto. Nel Menone (71 D) c'è un luogo che il lettore si sente indotto a comparare coll'imperativo categorico di

(1) *Republica* I, 334 B, e *Critone*.

Kant: « Ciò che la virtù fa per la virtù dev'essere in tutti lo stesso. » Chè una è l'idea del Bene, a cui tutto tende, così nel mondo materiale, come nel razionale. E nelle condizioni formali del principio etico vedremo pure con Kant d'accordo Aristotele.

La realtà ha tutta quanta per Platone qualche cosa di buono. Questa concezione ottimistica della natura si riflette anche in Aristotele, il quale vi accenna e nella sua Fisica e nella Nicomachea (I, 9, 5). L'Etica è data da Platone come lo scopo del trattato del mondo, allorchè Timeo [1] incominciando a parlare dell'origine del mondo, si propone di concludere coll'uomo, sulla cui educazione aveva prima discorso Socrate nelle sue considerazioni sullo Stato; quasi ugual posto le è fatto nel sistema aristotelico. Così è per la dipendenza degli individui dalle leggi generali attenenti all'idea suprema e quindi alla divinità, che il suicidio viene condannato dal filosofo ateniese come la diserzione del posto datoci da Dio. La condanna del suicidio leggiamo pure nella Nicomachea [2]; ma mentre Platone riguarda il suicidio come un'empietà, Aristotele ne parla come di delitto sociale, e si pronuncia più nettamente. Emergono già i caratteri distintivi delle due Etiche: l'una si collega di preferenza a sentimenti religiosi, l'altra a concetti politici.

Il supremo oggetto morale coincide per Platone come per Socrate col sommo bene, e questo colla felicità. Ma se interroghi in che poi consista, è possibile di nuovo per Platone, come per Socrate, una doppia interpretazione. In quanto l'idea sola è reale, la suprema moralità può essere cercata nell'abbandono della vita corporea e nel

(1) Nel dialogo intitolato dal suo nome, 27, A.

(2) V 11, 1-3; cf. Platone, *Leggi,* IX.

ritorno alla purezza: il corpo è una carcere [1], da cui conviene liberarsi, il mondo sensibile una caverna [2] da cui conviene fuggire. Πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. Ma in quanto l'idea si rivela nel sensibile, può anche per esso lo spirito sollevarsi al godimento del sommo bene; tale è il pensiero dominante del Filebo, nel qual dialogo si combatte sì l'edonismo, ma senza accordarsi perciò col criterio opposto dei Cinici. I due principî non sono tuttavia in Platone così bruscamente separati, che non li possiamo conciliare [3]. Combattendo l'etica sofistica nella massima — è buono a ciascuno ciò che è utile a lui, — e affermando che la felicità non può stare nel far ciò che si può, ossia nel diritto del più forte, ma sì nel ben far ciò che si vuole, e non si vuole altro che il bene — il grande filosofo dovè sentire forte la necessità di togliere il dissidio tra il bene oggettivo e il piacere. E la ricerca è posta e avviata nel Filebo sotto questa forma, se il bene sia il piacere o la saggezza; e la risposta è che ambidue son necessarî, ma che considerati separatamente, più vicina al bene assoluto è la saggezza. Del che porge il Filebo anche una dimostrazione: il piacere appartiene al campo del *diventare*, il bene è invece un *per sè*, e ogni diventare ha

(1) *Fedone*, 62 B.

(2) V. il famoso mito della caverna nella *Republica*.

(3) Almeno stando nel campo della pura morale; nel quale appunto ne mostrò l'intenzione e l'avviamento lo stesso filosofo, trattando la vita terrena come preparazione a una vita ulteriore, e il perfezionamento della stessa vita terrena come un sollevarsi dello spirito al godimento di beni più alti, per il quale venga fatto di trascurare e alla fine anche di abborrire i godimenti inferiori. Restano però invitte le difficoltà metafisiche, per le quali andarono frustrati tutti i tentativi più industriosi di far rivivere il platonismo nella sua integrità.

per iscopo un essere. Questa dimostrazione verrà poi combattuta da Aristotele nei primi capi del X della Nicomachea; questi provando a suo modo che il piacere non è una γένεσις, a miglior dritto potrà farlo accettare come elemento della felicità. Ma per debole che sia la ragione, onde nel sistema è sostenuto il piacere, per incerta che sia la misura della proporzione tra esso e la saggezza, il Filebo intanto richiede e l'uno e l'altro a costituire il sommo bene dell'uomo. Ben si studia Platone di provare poi che la saggezza o la virtù è cosa migliore e in sè più bella, e che il più felice degli uomini è il più giusto e virtuoso, il più infelice all'incontro il più ingiusto e malvagio, e che bisogna conservar la serenità nelle sventure, perchè s'ignora se nella saggezza degli dei sieno beni o mali. Onde si può fermare col Filebo, che il primo elemento del perfetto e sommo bene è nella partecipazione alla natura eterna della Idea; il secondo nei riflessi di quest'idea nel mondo, e quindi nell'armonico e nel bello; il terzo nella ragione e nella saggezza; il quarto nelle scienze ed arti speciali; il quinto nel puro piacere sensibile. E quì accade di osservare, ciò che già i critici hanno da molto tempo posto in luce, che Aristotele non sempre s'appose nel combattere il suo maestro; perocchè egli nella Nicomachea I, 6 disputa come se Platone avesse detto che l'idea del bene è l'unico e supremo bene per l'uomo, mentre in verità quella idea è posta solamente come la migliore e la più alta delle idee. Il bene assoluto esiste per Platone καθ' αὑτὸ, ed è indipendente esso dai particolari; gli esseri tutti son buoni per partecipazione di quello, e lo son tutti in un proprio modo, sicchè l'idea del Bene appare come forza e come legge; Aristotele all'incontro non ci vede che un oggetto astratto e indeterminato, e dell'erronea interpretazione del pensiero platonico gli fanno rimprovero e il

Ritter e il Cousin e l'Ueberweg e lo Zeller[1]. L'errore ci fa tanto più meravigliare, inquantochè poi lo Stagirita, nel comporre la gerarchia delle condizioni e dei piaceri armonizzati nel suo ideale di felicità, mette in capo a tutto la contemplazione, e accetta infine la gradazione che abbiamo poco più sopra enunciata del maestro, e molti dei costui giudizî adotta, quando ripudia l'opinione che il piacere sia il supremo bene[2], e quando parla di piaceri positivi, a cui non precorre un bisogno, come quelli che nascono dallo studio delle matematiche[3].

---

(1) Anche lo Stallbaum ne' suoi studî platonici, e il Weisse nella *Aristotelische Physique.*

(2) *Nicomachea*, in principio del libro X. Cf. l'intero *Filebo* e delle *Leggi* il libro primo. Platone è citato direttamente da Aristotele al X, 2.

(3) Queste critiche da Aristotele mosse al suo maestro fecero sì che molti biografi novellassero di invidie e di rivalità tra maestro e scolaro (V. nel dizion. filos. del Franck al nome Aristotele). Ma già lo Stahr, tra i moderni biografi esattissimo, purgò d'ogni accusa il nostro autore, e mostrò che fu la posterità credula e poco benevola a convertire in lotte personali l'antagonismo de' due filosofi. Prima della sua, nello stesso senso c'erano state antiche difese (V. Aristocle in Eusebio Pr. Ev. XV, 2) e dopo, ci fu quella del Brandis (Handb. II, 2, 1, pag. 50 e seg., 63 e seg.). Tuttavia, anche recentemente, il Teichmüller *(Litterarische Fehden)* diceva compassione ironica quella del I, 6 della Nicomachea, dove Aristotele deplora di dover combattere il maestro. Tanto tenaci son talora i preconcetti, da torcere a mal senso l'aperta verità di quelle parole! colle quali si professa stima a Platone, ma più alla verità, e si dichiara disputa ingrata quella in cui si combatte il maestro e l'amico, « Amicus Plato, sed magis amica veritas. » Il luogo della *Nicomachea* ci fa ricordare d'un luogo della *Politica* platonica (libro X), dove l'autore si scusa di criticare Omero, e tuttavia dichiara che si dee aver più rispetto per la verità che per un uomo.

Il luogo della *Nicomachea* è tanto poco ironico, che Aristotele aveva poco prima lodato apertamente Platone. Ma della sua venerazione per il maestro fanno fede e l'amicizia con Senocrate, e il frammento

Che Platone ammettesse la libertà del volere, fu più volte oggetto di controversia; certamente egli lascia su questo punto essenziale delle oscurità e delle lacune, che avrebbe dovuto togliere. Siamo ben lungi ancora dall'esame obbiettivo e sereno, che ne farà Aristotele nel libro terzo della sua Etica. L'incertezza di Platone, liberista, diremo così, per sua scelta, e determinista per forza del sistema, si collega coll'incertezza sull'origine del male, che or dipende dal fato, or dall'eredità della colpa, or dalla metafisica necessità di un opposto al bene, o di un eccitamento a questo. Platone crede che ciascun'anima si elegga di sua piena facoltà il genio a cui vuol confidare la vita, che la virtù non ha padroni e si dà a chi la onora, e Dio è innocente della scelta nostra; che è lasciata a disposizione della nostra volontà la causa da cui dipendono le qualità di ciascuno, e che ciascun uomo è ordinariamente tale, quale a lui piace di essere. Ma d'altro lato egli ripete molte volte e sotto varie forme, che la colpa è involontaria, e a questo lo trae la dottrina. Il vizio essendo a' suoi occhi il più grande dei mali, ei non può credere che si voglia il proprio male; e biasima per bocca di Socrate i legislatori d'aver distinti nei codici i delitti in volontarî e involontarî [1]. Una tale interna discordia nelle dottrine platoniche fa sin sospettare, che il filosofo non sia ricorso alla negazione del libero volere come a spediente per richiamare alla dignità personale i peccatori, continuando la missione correttrice di Socrate, che mostrava ai colpevoli esser essi gli schiavi della loro

---

dell'elegia a Eudemo, conservato da Olimpiodoro, e il non aver egli mai sdegnato di schierarsi tra i seguaci di Platone. Il che non gli tolse di contrastare anche al maestro, ove credesse conveniente e necessario per non parere *del ver timido amico.*

(1) *Leggi,* IX.

ignoranza. E anche dove, indietreggiandone l'azione, il filosofo l'ammette, la libertà di scelta è presupposta, non dimostrata. Se nessuno fa il male colla coscienza che questo sia male, rimane a giudizio di lui imputabile l'ignoranza del vero bene, che dipende da concessioni fatte ai sensi [1]. Si può domandar nuovamente, se queste concessioni ai sensi sien libere o fatali; ma egli non spinse più oltre l'esame, e pare non abbia nemmeno avvertito le ulteriori difficoltà. D'altra parte, se ammetti la fatalità degli atti, avrà sì facoltà il nostro filosofo di dire che la virtù non s'insegna; ma come concilierai con questo l'altro giudizio che la virtù riduce alla σοφία? Ben ha ragione Aristotele nel chiedere a uditori della sua Etica de' giovani già ben costumati e di virtù adorni [2], egli che combatte apertamente la riduzione socratica delle virtù alla σοφία; e di dubitare che i ragionamenti facciano presa su animi che al buon costume non sieno già avvezzi [3], egli che nello studio della volontà riconosce una disposizione originaria in ciascuna psiche e quindi un limite della libertà. La dottrina aristotelica, ci convien dirlo fin d'ora, ha in questa parte un grande vantaggio per coerenza e precisione sulla platonica. Aristotele accoglie quanto c'è di vero nei pensieri del maestro, pur combattendo l'involontarietà del vizio, perchè legge a fondo in quelli, non s'arresta alla superficie, e così spiega in qualche modo l'opinione platonica, correggendola e sorpassandola [4].

Accennavamo poco fa alla proposizione, che la virtù non s'insegna. Ma veramente Platone non tenne fermo

(1) *Fedone,* 80 E, *Republica* VI, 485 C, *Leggi* X, 904 D.

(2) *Nicomachea,* I, 4, 6-7.

(3) Ibid., in fine del trattato.

(4) V. tutta la prima parte del III *Nicomachea,* e sopratutto il capo 5.

in questo giudizio, e anche quì la sua dottrina rimane alquanto incerta [1]. In alcuni luoghi afferma poi che la virtù è una, e che la disposizione ad essa è in tutti uguale; ma altrove distingue la virtù fondata sull'abitudine da quella sul sapere, e concede un valore anche alla prima, e la riguarda come preparazione all'altra. Notò diverse disposizioni morali nei singoli individui e l'influenza diversa sulla loro condotta. E le nuove osservazioni, se nei dialoghi di Platone rimangono in qualche modo sconnesse, porgevano ugualmente materia di studio e occasione di cercare un'armonia più perfetta a chi l'avesse seguito ne' suoi dubbî. Uguale effetto dovea derivare da altre contraddizioni, quali tra l'ignoranza del reo e la sua punizione da un lato, e dall'altro il giudizio che la premeditazione aggrava la colpa.

La virtù vera nella somma è l'armonia dell'abitudine colla ragione; e la continenza, poco notevole per sè stessa, è condizione indispensabile a quell'armonia; onde procede naturalmente il precetto della medietà nelle cose e nello stato da preferire. E tra le virtù della psiche in generale ve ne son talune che più s'accostano alla natura del corpo; e che pure non appaiono ingenite, ma s'acquistano per costume o per esercizio (Republ. 518, D). Ecco altrettanti capi della dottrina platonica che hanno riscontro nella Nicomachea, salvochè in questa appaiono meglio collegati, e con un linguaggio più deciso e più chiaro. Ma ecco altre asserzioni in cui Platone e Aristotele s'accordano più interamente. Ogni essere ha la sua virtù [2]; e

(1) E nel II delle *Leggi* e nel III della *Politeia,* Platone ascrive molta importanza alla prima educazione dei nostri affetti; e a questi luoghi si riferisce per certo la citazione che del giudizio platonico fa la *Nicomachea* al II, 3.

(2) Plat. *Republ.* 353; *Arist. Nicom.* I, 7, 10-11.

per l'uomo converrà cercare qual sia l'attività a lui propria; e attività propria dell'uomo è il pensare, il conoscere; incontinenza e vizî pervertono la ragione. Inoltre, la dottrina psicologica delle varie funzioni che già discostò Platone dalla rigida unità della virtù, gli fe' distinguere un triplice grado di disposizioni naturali guidanti alla virtù perfetta: l'infimo è l'impero sugli appetiti, poi viene la fortezza, quindi l'inclinazione filosofica. E quando si parla della virtù vera e conscia di sè, si dice bensì che la saggezza perfetta contiene tutte le belle qualità morali, ma ciò non esclude una pluralità di virtù, e che in grado inferiore di perfezione non se ne possa aver una senza averne un'altra [1]. Il fondamento di quella pluralità pose dunque Platone nelle diverse facoltà psichiche, e ammise le quattro virtù cardinali, sapienza, fortezza, moderazione e giustizia [2]. Aristotele pone fin da principio che le virtù sieno varie; ma concorda con Platone nel considerar poi la saggezza come il fastigio di tutte; e nel distinguerle egli ha bensì più riguardo alla diversità degli oggetti su cui le attività dell'uomo si esercitano, ma non si può dire ch'egli abbia trascurata del tutto la distribuzione platonica, sol che si guardi all'ordine con cui le ha nel suo trattato disposte. Anche nella descrizione delle virtù singole, Aristotele lascia vedere d'essersi ricordato per certi particolari del maestro. Già discorrendo di Socrate, ci accadde di notare, che nella definizione della paura Aristotele era d'accordo con lui, il che vuol dire d'accordo con Platone, che mette le proprie spiegazioni sull'ἀνδρία in bocca al protagonista de'suoi dialoghi; e testè vedemmo come Platone e Aristotele convenissero nell'alto concetto della sapienza. Ma anche a proposito della

(1) *Politico* 309 D, e nelle *Leggi*.
(2) *Republ.* IV, 441 C e seg.

σωφροσύνη troviamo, che l'uno e l'altro la considerano σωτηρίαν τῆς φρονήσεως [1]. Vediamo ora se coincidenze si trovino anche per la giustizia.

La Giustizia è per Platone l'ἰδιοπραγία τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς, e così l'operare secondo il compito proprio, delle varie classi nella società. La Nicomachea considera la giustizia possibile solamente nelle relazioni degli uomini, ma si ricorda anche di essa come virtù individuale, quando concede che almeno in senso analogico si possa dire che un uomo è giusto o ingiusto verso sè stesso; e certamente il solo propor tale questione mostra che l'autore avea l'occhio al suo maestro. Del resto tanto per Aristotele quanto per Platone, agli individui e alle classi l'ufficio loro è fino a un certo punto segnato dalle leggi; e queste, se parlasi di leggi positive, una volta stabilite devono essere rispettate. Devono esse mirare però all'interesse comune e alla maggior felicità di tutti; onde son condannati quei governi che pongono il loro scopo nel bene d'un solo o di pochi. Nel trattare della Giustizia Aristotele si diffonde molto più di Platone, intrattenendosi nei particolari della vita giornaliera e comune, conseguentemente al suo procedere più positivo e alla coordinazione maggiore ch'ei mette tra Etica e Politica; e così sviluppa molto più ampiamente quella sentenza ad entrambi comune, che non c'è giustizia sociale senza proporzione [2]. Ma in due punti resta il vantaggio al suo maestro; nell'aver questi insegnato a morire piuttosto che violare le leggi, mostrandoci Socrate che respinge nel carcere le offerte di Critone, perchè l'importante non è vivere, ma viver bene; e nell'aver trattato il castigo come una medicina alla colpa, onde il colpevole stesso debba esser con-

(1) Plat. *Cratilo*, 411 E; *Nicomachea* VI, 5, 5.

(2) *Nicom.* V. 3 e seg. — Platone ne tocca nelle *Leggi*, libro VI.

tento della sua punizione. La rivalsa dell'offesa è richiesta sì anche da Aristotele; tuttavia egli dubita che il reo veda volentieri reintegrata la giustizia, e fino a quì non ha torto; ma egli tace del tutto, se il reo avrebbe dovere d'offrirsi spontaneo alle rivendicazioni della legge. Ugualmente, non propone il caso d'un uomo dubbio fra la morte e l'infrazione, sia pur leggera, d'un pubblico ordinamento; ma è da credere che la vittoria dell'uomo sull'amor della vita in tal caso, ei l'avrebbe giudicata virtù eroica, non virtù umana. Comune invece a entrambi i filosofi è la nobile massima: *το ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον*[1].

Anello d'unione tra la giustizia e lo Stato è la *φιλία*, che già Platone crede necessario cemento d'ogni forma di società. Ma anche al di fuori delle società giuridiche, l'affetto che lega gli uomini tra loro ha per il filosofo delle grandi attrattive. Tuttavia, s'egli inneggia all'amicizia, non arriva però nemmen quì a darci un esame profondo delle condizioni, della natura e delle leggi di essa, quale ci dà lo Stagirita che all'amicizia dedica due libri interi. Ma le belle verità di Platone su questo soggetto non vanno taciute, perchè tutte, o la massima parte, le leggiamo ripetute nella Nicomachea. Eccone le principali: La virtù fa veramente amici gli uomini; i cattivi non possono andare d'accordo a lungo; l'interesse è instabile, e così le amicizie che hanno origine da esso; non è vera che a metà la sentenza, che ogni simile cerca il suo simile; l'onesto soltanto è vero amico dell'onesto. Se guardiamo invece agli affetti e ai doveri di famiglia, che sono pure una specie di *φιλία*, Platone resta molto indietro del suo discepolo. Quanto egli s'entusiasta per l'amore spirituale che contrappone al piacere del senso, altrettanto giudica con guardo troppo ristretto della relazione dei sessi e del ma-

(1) V. di Platone *Gorgia*, 473 A.

trimonio. Solo scopo del connubio è la procreazione dei figli[1]. Il vincolo perde ogni carattere morale, e non se ne considera che il lato fisiologico. Il filosofo cede quì troppo agli usi e alle opinioni vigenti tra i Greci; impigliato anche lui nel pregiudizio comune, che faceva la donna molto inferiore all'uomo. Chè s'ei domanda nelle Leggi[2] d'innalzare l'educazione femminile, non dà grande importanza alla sua domanda. Aristotele trovò in questo soggetto il vero punto di vista, quando considerò il matrimonio anche come legame spirituale, e pareggiò il valore de' due coniugi, pur rispettando le differenze poste dalla natura, coll'assomigliare la società coniugale al governo aristocratico, dove il potere è ripartito tra più, con proprî uffici a ciascuno. La famiglia è per Aristotele più necessaria dello Stato[3], mentre Platone concepì uno Stato, in cui, o per tutta la sua estensione o per una parte almeno, la famiglia più non sussistesse, e quello propose come ideale; sebbene dello Stato medesimo pensasse, ch'egli è effetto dell'insufficienza sentita dell'individuo, e che gli uomini si associano per i bisogni della vita, prestando secondo capacità l'opera loro[4]. Ma lasciando da parte la famiglia, che l'amicizia sia necessaria per la stabilità della πόλις Aristotele lo afferma all'VIII, 1, 4 della Nicomachea; e le sue idee derivano dal Convito e dal III della Republica platonici. Che l'amicizia fra amanti per il piacere svanisca, quando il passare degli anni sfiorirà la bellezza, è detto nella Nicomachea all'VIII, 4 1; ma era prima stato detto già da Platone nel Fedro. Comuni sono inoltre quelle considerazioni sul modo di sentire e di diportarsi

(1) *Leggi* IV, 721, B.
(2) VII, 804 D — 806 C.
(3) *Nicomachea* VIII, 12.
(4) *Republ.* II, XI.

dell'un amico verso l'altro, che ha la sua ragione in ciò, che il virtuoso vede nell'amico un altro sè stesso, e si compiace dell'esistere e del conversare di lui come dell'esistenza propria; e quella sentenza che già udimmo da Socrate — essere più proprio dell'amico l'amare che l'essere amato — la Nicomachea la reca all'VIII, 8, Platone nel Liside. Infine, mentre per il Convito platonico il supremo appagamento dell'amore per un'anima sta nel comunicarsi del bello ad un'altra anima, onde l'affetto si divinizza nella filosofia, la società nel culto della scienza è salutata nella Nicomachea come qualche cosa di solenne e di magnifico.

Lo Stato nella filosofia platonica è l'uomo in grande; e come fine supremo dell'uomo in questa vita è il possesso della felicità acquistata per la virtù, così il più alto còmpito dello Stato è di far virtuosi i suoi cittadini. La dottrina pedagogica scaturisce dall'etica e serve di congiunzione e di passaggio alla politica. L'armonia delle classi sotto la direzione delle leggi dee riflettere l'armonia delle varie funzioni psichiche sotto l'impero della ragione. Le condizioni essenziali per una vita sana della società civile sono unità e libertà: *ἐλευθερία τε καὶ φιλία μετὰ φρονήσεως*[1]. Questi pensieri non si scostano sostanzialmente dalle opinioni tra gli antichi Greci dominanti, a cui si conformano infine anche le idee di Aristotele; ma ben si scosta Platone dal concetto popolare del suo tempo e dalle istituzioni vigenti nella sua Grecia, quando nella pittura del suo Stato ideale oltrepassa tutte le forme antiche e contemporanee della greca società, per proporre una costituzione troppo nuova, ed inattuabile, perchè troppi fatti e caratteri della natura umana dimentica. L'idea, in cui egli era assorto, lo fe' perder di vista quei dati dell'esperienza,

(1) *Leggi* III, 693 e 701 D.

a cui il suo grande discepolo terrà l'occhio più fedelmente. Ma se la soppressione della famiglia ed altre novità singolari ci meravigliano, non si può tutto riprovare ciò che egli propone nel suo Stato-modello; v'ha certi principî di uguaglianza e di giustizia che la civiltà raccolse e fecondò più tardi, sebbene tenuti per lungo tempo utopie. Che se, lasciando la società ideale, noi ricerchiamo come classificasse Platone le forme di governo, ch'ei vedeva già provate nella storia, e come le giudicasse, vediamo che Aristotele nella divisione sua segue in sostanza il Politico del suo maestro, sebbene non v'acconsenta in tutti i particolari; e che le considerazioni sul passaggio delle forme buone alle corrispondenti corrotte, che si leggono nell'VIII, 10, 3 della Nicomachea, sono analoghe a quelle che troviamo nell'VIII della Republica platonica. Mirando poi ambidue i filosofi allo scopo etico dello Stato, vogliono che le leggi veglino a continua educazione anche dell'uomo adulto; questo principio che nella Nicomachea compare al X, 9, 9, e che da Platone fu svolto e nella Republica e nelle Leggi, s'attiene a un concetto comune ed esagerato degli antichi intorno alle relazioni dell'individuo collo Stato. Nè si può negare che qualche volta anche i due filosofi nostri abbiano in questo senso esagerato, limitando di troppo la sfera d'azione dell'individuo: la volontà individuale dovea scomparire davanti a quella dello Stato e solo in essa concludersi.

L'idealismo del suo sistema condusse poi Platone ad altre esagerazioni, più facilmente condonabili tuttavia nella sua dottrina che in Aristotele, il quale si può dire le accetti passivamente dai pregiudizî del suo popolo: tali sono lo spregio dei lavori manuali e delle arti volgari, e il giudizio che fa necessaria la schiavitù. Platone vieta a' suoi cittadini i commerci, i mestieri e l'agricoltura, per affidarli agli schiavi: queste arti ci fermano sulla ma-

teria, ma dacchè son pur necessarie alla vita, conviene lasciarle a chi la natura non ha destinato alle opere della ragione. Ma fa più meraviglia il vedere accettata la schiavitù da Platone che non da Aristotele; questi infatti non volea staccarsi dai fatti della vita umana e dalla soddisfazione de' suoi bisogni presenti, mentre quegli mirava più in là. Più coerente a' suoi principî è Platone, allorquando considera come un sacrificio per il filosofo la parte ch'egli prende nello Stato; il che dipende come conseguenza da quell'opposizione che c'è in fondo al sistema tra il mondo e l'ideale. È un dovere, invece, del magnanimo e del sapiente l'aspirare ai pubblici onori ed uffici, nella Nicomachea; e par naturale, dacchè per Aristotele teoria e pratica son due faccie della vita ugualmente necessarie.

Il merito grande di Platone sta nell'aver attribuito con maggiore fermezza un valore incondizionato alla virtù e all'obbligazione morale: egli ha superato il punto di vista socratico, ne ha depurata la dottrina utilitaria, predicando il dovere cosa più sacra che il piacere e la vita, e rendendo possibile così ad Aristotele di propugnare il disinteresse, come una qualità necessaria a chi cerchi per sè la vera felicità, e di fondere in uno l'egoismo e l'amore del prossimo. Il disinteresse della virtù emerge, fra altri modi, dallo scambio che avviene nei dialoghi platonici tra Buono e Bello, dacchè il Bello è indipendente dall'utile, e ad esso si ascrivono nel Filebo, dicendo che basta a sè, che è uguale, compiuto, tali caratteri, che somigliano all'*αὐτάρκης* predicato dell'*εὐδαιμονία* aristotelica. La virtù dunque Platone apprezzò per sè stessa. Il che non gli tolse di cercarle una sanzione in questa vita e nell'oltremondana. Il solo virtuoso è fra gli uomini tranquillo e veramente felice, chi al contrario vive nelle passioni e nel vizio, ha l'animo agitato da terrori, da inquietezze, da

rimorsi[1]; la virtù reca insomma con sè il suo premio, e la colpa il suo castigo[2]. Ma un castigo ed un premio ci saranno anche dopo la morte, perchè l'anima è immortale, e Dio è tale legislatore a cui nulla sfugge degli atti nostri, egli è provvidente e liberale: gli scettici dell'oltretomba non saprebbero dimostrarci che si debba menare altra vita da quella che ci sarà utile quando saremo morti, la quale meglio d'ogni altra assicura la felicità anche sulla terra. Il miglior partito è quello dunque di vivere e morire nel culto della giustizia. Questa aspirazione a una vita eterna connette l'etica platonica ai sentimenti religiosi, a quei sentimenti da cui procede l'autorità stessa della legge, poichè è infine la divinità che pone la legge morale, e la promulga negli animi nostri. Simile rapporto dell'etica col volere d'un Dio è meno spiccato certamente in Aristotele, ma non è tolto; il dio della Metafisica non è la ragione delle leggi cosmiche e delle umane? Il termine adunque rimane lo stesso, ma da un lato è più il sentimento che se ne confessa ispirato, dall'altro è più la ragione che lo contempla; da un lato si adora, dall'altro si indaga e si discute.

La rapida scorsa fatta per le dottrine etiche di Platone ci permette intanto di concludere, ch'egli muove da Socrate, ma per avanzarne di molto gli ammaestramenti, sia nel rispetto di un sentimento morale sempre più raffinato, sia in quello d'un legame tra le varie parti della dottrina; ch'egli accetta il meglio anche dai pensatori più antichi, per esempio l'immaterialità dello spirito da Anassagora, dai Pitagorici l'immortalità, e la predilezione per un governo aristocratico; ch'egli primo fece entrare l'etica in un sistema abbastanza compiuto di filosofia, con-

(1) *Republica* IX, 577 D.

(2) *Teeteto* 177 B; *Leggi* IV, 716; *Republ.* IV, 444 E.

nettendola colle altre parti, anzi dandole a base certe notizie sull'anima e sulla natura delle cose, che erano il risultato della psicologia e della metafisica. Loda il disinteresse e preludia perfino alla morale cristiana, invitando al distacco dal mondo sensibile: e contuttociò serba il carattere estetico alla dottrina di Eros, e alla morale il carattere politico, quali solevano i Greci annettere a quello ed a questa. La nobiltà dei precetti platonici vince di tanto la morale del giudizio volgare, che vi si richiede dal virtuoso, ch'ei benefichi anche il nemico; sentimento anche questo pietoso e magnanimo per cui il platonismo precorse alle massime cristiane. L'etica adunque del grande idealista è senza dubbio un vero e grande progresso rispetto ai tentativi anteriori, ed è tra le antiche quella che si spinse più oltre nella via del disinteresse, e che è più degna d'essere raffrontata alle pure dottrine del Vangelo. Ma non è nemmen essa troppo fedele alle norme scientifiche, per questo che non ha uno sviluppo rigorosamente regolare, perchè trascura certe leggi naturali, perchè ha varie incertezze, perchè infine s'arresta alla parte generale e non dà un esteso e completo sistema dei doveri e delle virtù. Lo Stato è bensì concepito come strumento al fine etico, ma gli si restituisce l'intera balìa delle persone, che pur da Socrate era stata diminuita. Lo si rende anzi onnipotente. Confonde quì Platone il terreno della morale e del diritto di tal guisa, che consiglia delle pene speciali contro erronee credenze religiose, ossia contro opinioni discordanti da quella dello Stato; egli che aveva veduto la morte di Socrate! Condanna perfino alla morte gli atei ostinati.

I primi successori di Platone nell'Accademia non si scostarono dalla dottrina platonica, piuttosto ne diminuirono il valore generale, aderendo troppo esclusivamente a qualche punto particolare, che nei libri del maestro,

presi nel loro insieme, era forse equilibrato da altri che gli si potean contrapporre. Hanno perciò poca importanza per l'indirizzo della Nicomachea, e tutt'al più sono occasione di qualche polemica nei capi accessorî. Ben disse degli scolari di Platone lo Zeller, che una sola parte del patrimonio spirituale fu ereditato insieme col giardino dell'Accademia; il pieno possedimento ne fu trasmesso a colui che appunto era in grado di spingersi ancora oltre muovendo da Platone, ad Aristotele [1].

Speusippo s'accordò coi Pitagorici, secondo l'informazione di Aristotele stesso [2], in quanto pose l'*uno* nella serie de' *beni* senza però identificarlo col Bene; per lui il buono vale come risultato, l'uno come principio. Scrisse parecchi dialoghi che non ci rimangono, de' quali abbiamo i titoli nel catalogo di Diogene Laerzio: Περὶ πλούτου, Περὶ ἡδονῆς, Περὶ φιλίας, Πολίτης, Περὶ νομοθεσίας. Non pare siasi occupato d'una teoria della virtù, che a quei trattati servisse di base comune. La felicità ripose nell'appagamento naturale e perfetto delle varie attività e tendenze umane [3]. E tuttavia non ammise che il piacere sia un bene, col suo ragionamento dai contrarî, che Aristotele nel X della Nicomachea non gli mena buono; abbia poi con esso voluto opporsi all'edonismo di Eudosso, o a quello dei Cirenaici [4]. Condizioni alla felicità accetta invece che sieno, oltre la virtù, la sanità, l'immunità dagli affanni ed i beni esteriori. Queste condizioni positive e negative saranno richieste anche dalla Nicomachea; ma Aristotele, serban-

(1) *Die Philos. d. Griechen — Akademie — Krantor.*

(2) *Nicom.* I, 6.

(3) Clemente Alessandrino, *Stromata,* II, 418 D: Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησίν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.

(4) La prima è l'opinione del Brandis, la seconda dello Zeller.

dosi più fedele a Platone, accoglierà tra i beni il piacere, e lo accoglierà più decisamente dello stesso Platone.

Anche Senocrate scrisse parecchi libri di soggetti etici che Diogene ricorda: e di alcuni soggetti dovrebbe essersi occupato più a lungo di Platone, sebbene forse senza pensieri originali, chè altrimenti se ne sarebbe facilmente serbata più particolareggiata memoria. I titoli *Περὶ πλούτου*, *Περὶ τοῦ ὠφελίμου*, *Περὶ ἑκουσίου*, Π. *φιλίας*, Π. *ἐπιεικίας*, Π. *τοῦ ψεύδους*, Π. *φρονήσεως*, Π. *σωφροσύνης*, Π. *δυνάμεως νόμων*, Π. *παθῶν*, Π. *βοίων*, Π. *ὁμονοίας*, Π. *δικαιοσύνης*, Π. *ἀρετῆς*, Π. *ἡδονῆς*, Π· *ἀνδρείας*, provano ch'egli, de' primi , attese alla specificazione delle virtù e a dedurre dei consigli d'immediata applicazione alla pratica da certe verità generali, che la speculazione aveva fermate. Nel quale studio s'egli non fu prossimo esempio e stimolo ad Aristotele, convien credere almeno che l'uno all'altro sieno stati di sprone e di giovamento. Senocrate ha certo sull'altro l'anteriorità nel dimostrare che bene e male non sono perfettamente contraddittorî, perchè tra i beni ed i mali posson darsi cose che non sieno nè di quest'ordine nè di quello. E i beni graduò in spirituali, corporei ed esteriori, e massimo bene ritenne la virtù. Innanzi ad essa però sminuì troppo il valore delle altre cose, lo sminuì troppo a paragone degli altri antichi Accademici; onde Aristotele potè dire di lui nella Topica (VII, 1): *Ξενοκράτης τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν*. Già Platone aveva posto una virtù volgare, non filosofica, di fronte alla vera e conscia di sè: Senocrate calcò su questa differenza, e trovasi così d'accordo con Aristotele, che chiede nei giovani delle buone disposizioni ed abitudini, per ammaestrarli poi nella virtù vera. Con Aristotele consente anche in ciò, che distingue il campo conoscitivo dal pratico, e limita in quello l'ufficio della *ἐπιστήμη* e della *σοφία*, erigendo in questo signora la *φρόνησις*.

Di Eudosso e del suo edonismo ci venne fatta menzione nel capo antecedente, parlando de' Cirenaici. Appena lo si può dir platonico, checchè abbia accettato dall'Accademia per la fisica e per la dialettica. Ma figurando egli tra gli scolari di Platone, diremo quì che nella dottrina del maestro accrebbe i dubbî e le oscurità, per aver tentato sposare la teorica delle Idee colle Omiomerie di Anassagora [1]; e che nell'etica fu troppo esclusivo, dando come sommo bene il piacere, perchè tutti gli esseri vi tendono fuggendo il dolore, perchè il piacere si cerca per sè, e il valore d'ogni cosa per esso si accresce. Tali dimostrazioni la Nicomachea combatte al X, 2 ed altrove; e approva solamente Eudosso (al I, 12, 5) in quanto asserì che la felicità, e in genere il sommo bene, sta sopra d'ogni lode.

VI.

Non senza una forte ragione storica fu la filosofia di Aristotele quella che, tra i varî sistemi nati nella Grecia, più a lungo sopravvisse, fin nei secoli più tardi venendo almeno in parte accettata anche da scuole resuscitanti il nome più che la sostanza della dottrina platonica. Aristotele riassume in sè tutti i risultati della greca speculazione, e li coordina giusta le norme che il progresso del pensiero avea riconosciute necessarie per lo svolgimento scientifico. Forte di tutta l'esperienza de' suoi precursori, ei ne rivede le dottrine, e le paragona e le completa a vicenda, in tutti i campi dello scibile fino al suo tempo esplorati. Per questo lavoro di scelta, ch'ei consciamente si propose, e per effetto di quella legge storica che vieta anche al più alto intelletto di sottrarsi interamente al-

(1) Arist. *Metafis.* I, 9.

l'azione del proprio tempo e della propria stirpe, egli non può nell'etica, come in nessun'altra parte del sistema, apparirci interamente nuovo; gli elementi del suo lavoro, come dicevamo già dal principio, gli dovean venire naturalmente dalle idee e dalle istituzioni contemporanee. L'originalità sta tutta nel modo ond'egli procedette alla ricomposizione di quella materia, e in qualche veduta particolare; che sarebbe forse da altri stata avvertita più tardi per evoluzione naturale di taluni pensieri già dominanti, o come conseguenza di premesse accettate da filosofi anteriori, ma che intanto ad Aristotele prima che ad altri si rivelò. E poichè buona parte delle massime che egli attende a coordinare, già erano state allo stesso intento elaborate da Platone, che da parte sua s'industriò lui pure di dare alle regole sparse una dimostrazione e un fondamento, non è da meravigliare se frequenti sono i punti di contatto tra la Nicomachea e l'insegnamento di Platone. De' quali abbiam già veduto qualche cosa nel precedente capitolo e non occorre insistervi più. Importa meglio mostrare in che il fondatore della scuola peripatetica si distingua dal fondatore dell'Accademia massimamente, non trascurando del tutto le divergenze rispetto alle altre scuole. È ciò che ora vogliam fare brevemente, ripetendo in parte osservazioni già fatte più sopra qua e là. Ma risalire più addietro di Socrate per i nostri paragoni non giova. Fu detto abbastanza che dai filosofi e dai poeti più antichi provennero massime e sentenze alla Nicomachea, ma che quelle massime e quelle sentenze non recavano se non il marchio dell'approvazione popolare; davanti alla scienza elle dovevano esser discusse, e l'autorità del poeta e del savio non avrebbe potuto valere che come una riprova.

E per la cura di dimostrare ogni verità di cui si serva il maestro dei costumi, e di governare la condotta colla

scienza, nessuno dei filosofi che abbiamo interrogati nella nostra rassegna, può essere anteposto ad Aristotele. È naturale: il legislatore della logica doveva meglio d' ogni altro sentire, che cosa convenisse fare, perchè l' etica acquistasse efficacia persuasiva e solidità, dacchè era egli pure convinto della sentenza socratica, che agire virtuosamente non si può senza sapere. E perchè ogni scienza mette capo alle verità generali di cui tratta la Metafisica, la scienza più scienza, dovevano i teoremi della morale non contraddire nè alle leggi del pensiero, nè alle verità delle altre scienze; di qui la coordinazione dell'etica col rimanente del sistema più visibile e più piena in Aristotele che negli altri, tanto che il suo veramente si possa dire il primo completo sistema; di qui ancora quella fedeltà al metodo, segnato nell' Organon, e già applicato a tante altre parti dello scibile, fedeltà che dinanzi alla logica assegna ad Aristotele un posto di gran lunga superiore a quello dello stesso Platone. Aveva questi molte volte attinto alle tradizioni patrie, od erasi ispirato ai sentimenti religiosi del suo popolo; in ciò Aristotele si diparta da lui, e pur cercando di mantenere le splendide dottrine che al maestro aveva suggerito la propria fede, volle unicamente fondarle sullo studio della natura e dell'uomo. A dar bando a ogni elemento che non fosse scientifico, non neghiamo che abbia giovato l'esempio delle scuole socratiche gareggianti coll'Accademia, ma già vedemmo come, qualunque fosse il punto di partenza di esse, rimanessero tutte nei risultati del pensiero etico inferiori all'alta e comprensiva filosofia di Platone. E se apertamente non ricorrevano ai miti e alle credenze religiose, è anche vero che senza simili presupposti certe loro massime nobili e disinteressate erano inesplicabili, o almeno non aveano nelle loro teoriche spiegazione sufficiente. Aristotele al contrario vuol trovare nella esperienza

la ragione ultima delle verità più elevate, di quelle stesse che noi diremmo ideali e più dalla esperienza lontane. Ad esempio ci basti citare gli ἄγραφοι νόμοι. Queste leggi superiori ed eterne, che sono formalmente proclamate da Socrate e propugnate da Platone, sotto altro nome bensì ma collo stesso valore di fronte alle leggi terrene compaiono anche nella Nicomachea. Il diritto naturale distinto dal diritto positivo nel libro della Giustizia è, *mutato nomine*, la cosa medesima che Socrate e Platone riconoscevano quale precetto divino. Senonchè mentre questi ammettevano l'esistenza di una legge eterna di giustizia, o per rispetto alla religione o dalla voce immediata della coscienza, Aristotele la cava per astrazione dai fatti, osservando che sotto le leggi mutabili offerte dall'esperienza qualche cosa perdura, e che è questo elemento immutabile a cui si riportano le varie leggi, quando se ne vuol dare un apprezzamento. Non mancherebbe modo per certo di fare a questo punto delle obbiezioni, e noi stessi avremo occasione di farne, quando diremo del valore intimo dell'opera che studiamo; ma quì ci basta, accennando al suo valore relativo, notare ch'essa nella via della scienza ha fatto un gran passo, portando la questione nel proprio terreno, e formulando più convenientemente il problema.

Meglio che altri vide poi Aristotele la connessione dell'etica colla politica. A congiungerle nel suo sistema tra loro più che con altre parti lo guidavano e le considerazioni stesse del maestro (il quale stimava fosse più facile studiar la giustizia negli Stati che negli uomini, perchè è più facile leggere le lettere grandi che le piccole[1]) e quella tendenza comune dello spirito greco a riguardare lo Stato come suprema meta delle aspirazioni e delle opere d'ogni

(1) *Republica* II, 86-87.

cittadino. Ma mentre il popolo adottava quasi inconsciamente questo principio di dipendenza dell'uomo dallo Stato, e Socrate e Platone l'accettavano in gran parte dagli usi e dalle opinioni invalse, Aristotele rese ragione del legame posto tra Morale e Politica, e assegnò a ciascuna il luogo che le spetta nella correlazione. Suprema dell'arti è l'arte di Stato, perch'essa il più alto fine proponesi: l'arte che voglia cercare il bene dell'individuo umano, non può fare a meno della prima, perchè l'uomo è da natura formato alla società, ἄνθρωπος συζῆν πεφυκώς, e non potrebbe sviluppare le proprie attività nè quindi raggiungere uno stato felice fuori del consorzio regolato de' suoi simili. E questo primato ascritto all'arte politica non significa già che la Morale si debba costituire per deduzione da questa o da quella teorica dello Stato: al contrario è la Morale che addita il cammino ed i mezzi alla Politica, e la supremazia della Politica sta in ciò, ch'ella trae partito da tutte le scienze ed arti, ed è di tutte quante in certo modo il coronamento, poichè non si può pensare uno scopo più vasto e più eccellente che di cercare la felicità d'un popolo intero. Non potremmo dunque dire che la Morale d'Aristotele si fondi sulla Politica, come affermò qualcuno de' suoi critici; anzi il nostro filosofo vinse quì anche l'incertezza che lasciarono in Socrate e Platone gl'insegnamenti e le sentenze d'antichi maestri e poeti, i quali le norme della vita derivavano dalle leggi dello Stato, riconoscendo almeno a parole che di quì solamente poteva trarsi un criterio del giusto. E come dal lato della politica, così dal lato della religione superò Aristotele le anteriori dottrine, procedendo razionalmente anche nello stabilire il fondamento della sua etica. E valga il vero, in fondo al suo sistema troviamo un principio non religioso ma metafisico, checchè possano serbare tuttora di rassomiglianza. Non ci si opponga che anche

lo Stagirita ammette una divinità, e fonda anzi una teologia naturale; togliete al Dio la personalità, e le sue leggi rimangono identiche come leggi della natura, non escluse quelle che appartengono allo spirito.

Un più certo accordo troviamo nei dati psicologici da cui muovono l'etica platonica e l'aristotelica, per riuscire entrambe a comprovare ciò che già vigeva nel sentimento comune del popolo greco, la coltura dello spirito essere più degna di stima che le ricchezze e gli altri beni materiali, e formar essa la parte più bella della dignità e del benessere delle nazioni. L'uomo è per entrambi i filosofi un composto di corpo e di anima, e questa è dotata di più funzioni, tra le quali la più eccellente e la più propria dell'uomo è l'intellettiva, e delle altre quella avrà più di valore che possa nel suo esercizio esser guidata dal νοῦς. Tali pensieri scaturiscono naturalmente dal dualismo di Anassagora, e si trasmettono come in eredità ai filosofi che gli succedono. Or con siffatte premesse psicologiche è naturale che Aristotele, per giudicare l'opera dell'uomo perfetta, richiedesse che la ragione ne fosse la guida, e quindi ritenesse con Platone avere nella virtù gran forza la scienza. Ma un'altra condizione scorge necessaria Aristotele. Bisogna che la facoltà appetitiva, divenuta propriamente volontà, si diriga là dove la ragione consiglia; chè contrasto ci può essere tra gli appetiti e i suggerimenti della ragione. Qui più che mai parve ad Aristotele insufficiente la dottrina del maestro, e s'accinse per conto suo a un esame lungo e accurato della facoltà volitiva, studiandone i gradi e le manifestazioni e il modo per renderla forte e amante del bene. Già per i Cinici il volere avea ripreso una certa importanza rispetto alla condotta dell'uomo virtuoso; ma il Nostro andò molto più innanzi nell'apprezzamento di questa condizione interiore della virtù, e molto più ad-

dentro di quanti lo precedettero, nell'indagarne lo svolgimento, e i relativi gradi di responsabilità. Egli anzi colla Nicomachea s'oppone direttamente alla dottrina che riduce la virtù alla scienza, e nella prima parte del libro III, dedicato appunto alla volontà, e nell' ultima del libro V, dove in seguito al trattato della giustizia parla di imputabilità. E rifiuta in ambi i luoghi la tesi, che il colpevole non possa peccare se non per ignoranza; nel lasciarsi accecare dalla passione egli scorge già un difetto della volontà e quindi una colpa, e qualunque sieno le tendenze con cui nasciamo, crede sia in poter nostro assecondarle o resistervi. Si afferma insomma, e con dimostrazioni per quello che portava il tempo profonde, che l'uomo è dotato di libera volontà, e ch'ei può vincere con essa anche i germi delle passioni a lui connaturati. E quali che sieno le difficoltà in cui egli pure davanti all'occhio d'un giudice moderno resta impigliato, convien riconoscere che la psicologia della volontà ebbe da lui il suo più grande incremento.

La determinazione del fine supremo dell'uomo è pure cercata nella Nicomachea con tutto il rigore d'un esame scientifico, discutendo i giudizî controversi, ed eliminando quanto non può resistere all'analisi d'una logica severa. Se per avventura la ricerca si conclude con una determinazione del fine simile alla platonica, abbiam sempre guadagnato in questo, che la conclusione del nuovo esame ha più di chiarezza e di consistenza. E valga il vero, se l'etica platonica, malgrado il suo idealismo, non rinuncia di regola al senso del naturale, dell'armonia, della misura, così vivo appo i Greci, onde nelle teoriche de'successori prevalse il precetto di vivere conforme alla natura, in taluni luoghi però vedemmo consigliato il distacco dai piaceri del mondo, nè essere definitivamente sciolta l'antitesi dei due diversi consigli. Aristotele, venuto dopo le

discussioni delle opposte scuole socratiche, discerne meglio i difetti di ciascuna, e più conscio del bisogno di ridurre quel che avean di accettabile sotto un unico principio, ci propone le sue idee intorno al sommo bene con più coerenza e con più fermezza. A lui giovò l'essere stato preceduto dai Cirenaici, per accettare nella felicità il piacere, e per accettarlo senza esitanze, mentre altre scuole e Platone stesso gli vietavano di dichiararlo fine esclusivo, e gl'imponevano di moderarlo e di subordinarlo ad altro elemento. Che il sommo bene consistesse nella felicità era ormai consentito dai filosofi, oltre che dal giudizio comune; ma la felicità dovea comprendere ormai e la sapienza e il piacere. Doveva esserne carattere l'autarchia. Già Socrate e i Cinici avean ripetuto che più s'avvicina agli dei, chi ha meno bisogni. Interamente felice ed *αὐτάρκης* sarà dunque colui, che abbia appagate tutte le umane tendenze, e nell'ordine che la natura ha posto tra esse. La felicità risulta per Aristotele di varî elementi. Principale tra essi è l'attività perfetta del νοῦς, perchè è il principio intellettuale caratteristico nella essenza dell'uomo[1]. Questa osservazione intorno al νοῦς è un giudizio schiettamente platonico; ma Aristotele riconobbe formalmente necessarie alle felicità anche le condizioni per cui esso arriva alla sua perfezione, e quindi lo stato sociale e il benessere del corpo, e in seconda linea i beni esteriori. Or tutti i bisogni che sorgono dalla convivenza e dalla cura del corpo e dal culto del sapere, acquistano essi pure un'importanza; epperò nel concetto di Aristotele il fine è qualche cosa di più comprensivo, e nello stesso tempo più umano, che in Platone.

Le attività psichiche devono esercitarsi perfettamente, perchè l'uomo sia felice, e in questa perfetta attività ri-

(1) *Nicomachea* IX, 4, 3.

siede la virtù[1]. La quale pertanto non è data dalla sola scienza. « Il sapere da solo conta poco » dice Aristotele espressamente[2] contro Platone. La virtù è bensì imparabile, in questo la Nicomachea è d'accordo con Socrate e coi Cinici, ma ci vogliono la disposizione e l'esercizio; e per esser virtuosi conviene che la volontà si diriga secondo ragione, e che l'operar bene divenga un abito, onde la importanza dell'educazione, già affermata da molti, è quì anche dimostrata. La virtù etica, quella appunto che versa nella vita pratica, è descritta come una vittoria su piaceri e dolori; e questo pensiero è già in Platone. Pure in Platone troviamo la massima « In medio virtus »; si può anzi per essa risalire fino ai Pitagorici, i quali, come vedemmo, riconducevano volentieri le cose morali a rapporti numerici. Ma Aristotele porta la sua misura nelle più varie manifestazioni della vita, intrattenendosi abbastanza a lungo intorno a ciascuna, per mostrare come s'applica il precetto, e quali vantaggi esso reca. E collo studio dei casi pratici egli dichiara il suo medio molto meglio che i Pitagorici e Platone non facessero.

Con ciò intanto noi abbiamo toccato d'un'altra particolarità della Nicomachea, che merita un'altra e non piccola lode al suo autore. Tratta egli sistematicamente delle varie virtù, e partitamente le descrive, con una

(1) Questo significato dell'ἀρετὴ è fedele alla etimologia della parola, la quale conviene aver presente tanto più, quanto più si risale da Aristotele all'epoca leggendaria. Il Prantle notò già che la traduzione adeguata in tedesco di quella voce greca sarebbe *Trefflichkeit*, non *Tugend.* Conf. Döderlein, *Lexicon Homericum,* e il Curtius *Griechische Etymologie.* L'aggiungersi a quel primo senso altri significati, è appunto indizio dello svolgersi e dichiararsi le idee morali, massime per opera di coloro che cercarono o precisarono la definizione.

(2) Nic. II, 4, 3.

finezza d'esame e una verità di rappresentazione degne davvero d'un grande filosofo. A giudizio di critici valenti, è difficile trovare qualche cosa di comparabile ai suoi quadri. Ma lasciando pure quel che han di valore dal lato artistico, e considerando soltanto la parte loro nel trattato, è da confessare che fu Aristotele il primo a dare un codice ordinato e compiuto di regole utili per la condotta, e non per la condotta nel senso semplicemente di vita onesta e ossequente alle leggi, ma sì anche per il modo di comportarsi nei banchetti, nei giuochi, nelle conversazioni, nelle più varie circostanze. A questo titolo la Nicomachea era una scuola veramente efficace di buoni costumi. Ecco dunque per la prima volta entrare nell'insegnamento filosofico la morale speciale, dedotta con rigore di metodo dall'etica generale.

La pluralità delle virtù è professata da Aristotele esplicitamente; egli distingue virtù etiche e virtù intellettuali, in relazione colle parti diverse ammesse nell'anima, e le une e le altre distingue poi per il vario modo di agire del soggetto, o per i termini diversi a cui l'azione si può riferire. Alla sentenza di Platone e di Socrate, che la virtù sia una, par che tenda talvolta, quando accenna di credere che le virtù tutte quante ci sieno in chi ne possegga una perfettamente. Ma è piuttosto una tentata conciliazione tra la dottrina del maestro e l'opinione comune, che le contraddice. Infatti il perfetto virtuoso di Aristotele non esplica veramente tutte in un tempo le sue buone qualità, e poichè la virtù è ἐνέργεια, converrà ben dire ch'ei non le ha tutte. Ben opererebbe egli virtuosamente in ogni senso, quando ne possedesse i mezzi e gliene si offrissero le circostanze; ma nel fatto possono mancare a un virtuosissimo le ricchezze, e come eserciterà costui la magnificenza? Una virtù può dunque star senza l'altra, e ciò basta per provare ch'elle non

sono una cosa stessa. Più manifestamente tien di Platone il giudizio che dà alla σοφία il primato su tutte le altre virtù; e di Platone e dei Megarici pare Aristotele ricordarsi dove tratta della φρόνησις, ch'ei crede condizione alla pratica delle belle azioni di qualunque genere, e che tuttavia cresce parallelamente al fortificarsi delle buone abitudini nel costume. Ma degno di considerazione è lo studio con cui distingue la σοφία dalla φρόνησις, il sapere teoretico cioè dalla sapienza pratica, dalla prudenza, sfuggendo così al pericolo che tutte le virtù si riducano a sola opera dell'intelletto. Onde poi è tratto l'Autore a guardare per quali condizioni naturali e per quali mezzi educativi possa sorgere e fortificarsi la prudenza, e a parlare perciò estesamente degli antecedenti, dell'indole e degli usi, che preparano il terreno alla vera e conscia virtù.

Quanto alla descrizione e all'apprezzamento che il filosofo nostro fa delle particolari doti morali, è soverchio ripetere ch'ei s'attiene alle antiche lodi di certe qualità apprese dai poeti e dai filosofi, de'quali già ci accadde accennare di volo ad alcuni punti di contatto; e che per la loro mediazione, o direttamente in altri casi, ei s'attiene all'indole della civiltà greca, che stimava tanto, oltre la rettitudine, la socievolezza, lo spirito, la temperanza e il coraggio. Questo è da notare, come al solito, che dalle lodi altrui piglia occasione a studiare una qualità, ma esaminandola, segna di quelle lodi la giusta misura e ne porge ragione. Socrate per esempio mostrò a più di un segno d'amare la lieta compagnia, ma Aristotele facendo dell'amabilità e della cortesia una virtù, ce ne spiega l'importanza, e ci dà i limiti entro cui si deve contenere perchè non divenga piacenteria. Socrate e Platone lodano la sincerità, ma Aristotele ci mostra fino a qual punto essa sia bella. Quelli, e molti altri con loro,

anzi tutto il popolo greco, lodarono la temperanza; ma Aristotele ci disse di più, ci disse come la si doveva intendere, perchè non diventasse stolta mortificazione od insensibilità. Ed è in questa morale speciale e nella norma del medio che dobbiamo sopratutto ammirare l'acume del filosofo, che ha superato le opposizioni delle scuole antecedenti, temperandole reciprocamente. Egli non vuole soppresso nessun desiderio umano, e inclina al consiglio di seguir la natura; ma rifugge dall'eccesso che perverte la ragione, o che s'attira la disapprovazione del pubblico. Ha cara la pubblica stima; e nel culto di essa e dell'affabilità e della verecondia quanta distanza dai Cinici! I quali non furono forse estranei, per gli effetti disgustanti delle loro ribellioni, all'amore con cui lo Stagirita s'intrattenne sulle regole, che devono dominare le relazioni tra uomini bennati e studiosi del bene. Quì meglio che altrove appare il carattere essenzialmente estetico dell'etica greca, dacchè il bene s'identifica col bello, e l'arte domina la vita. La bella personalità umana nella spontaneità del volere e nell'armonico svolgimento di tutte le sue potenze, ecco l'ideale della Nicomachea.

Ferma una volta la proposizione, che la virtù ha sì per condizione la conoscenza ma in questa non si risolve, e stabilito d'altra parte il principio che l'uomo è συζῆν πεφυκώς, s'intende perchè la Nicomachea tenda a un certo punto ad assorbire tutte le virtù etiche nella Giustizia presa in senso largo, e s'intende eziandio perchè le sia consacrata una trattazione speciale, e regolare e diffusa. Anche in questa trattazione ha l'autore non pochi vantaggi sui moralisti che lo precedettero. Oltre la precisione e l'ordine portati anche in questo tema, oltre la distinzione tra diritto naturale e positivo meglio dichiarata da lui, dobbiamo lodare e l'intuizione ch'egli ebbe di doveri universali, e il concetto ch'ei si formò della pena

e della sua misura, e la graduazione della varia imputabilità di chi offende, e infine le belle e valide considerazioni sulla Equità, che ripara ai difetti della Giustizia legale. La colpabilità di chi arreca un danno, Aristotele la cerca nell'intenzione, nel volere premeditato, e distingue le offese in volute ed involontarie, e queste nuovamente in azioni commesse ignorando, o per vera ignoranza; e qui ha occasione di confutare un'altra volta la teoria della involontarietà del vizio [1]. Che cosa vi sia nella colpa di voluto e quindi d'imputabile, è discorso anche nei primi capi del libro VII, dove è nuovamente combattuto Platone, ma con tale serenità e imparzialità da riconoscere quanto nelle opinioni di lui ci sia di plausibile e di giustificabile [2], sebbene le non si possano sostenere ad oltranza, perchè ne verrebbe la conseguenza paradossale, che ignoranza sposata a incontinenza produrrebbe virtù [3]. Spetta al giudice, rappresentante della legge, ristabilire l'egualianza, violata da chi fa danno ad altrui. E quì a proposito d'ingiurie, può parere a taluno che in Aristotele rimanga lo stesso dubbio che in Socrate, se il nemico si debba offendere o accattivare, se dell'offesa patita si debba o no trar vendetta. Ma veramente, se il linguaggio di Aristotele in tali questioni non è quello della più generosa abnegazione, esso è abbastanza preciso per poterne cavar queste massime, che se non convengono ad un santo, sono certo nobili e degne di qualsiasi animo più grande dell'antichità: il sopportare in pace gli oltraggi o le offese alla nostra famiglia e al nostro onore, è da vile; ma le offese che altri ci recò per errore o per cecità vanno senza più

(1) Confronta ciò che Platone ne dice nel IX delle *Leggi* con la *Nicomachea* V, 8, 6-10.

(2) V. la fine del VII, 3.

(3) VII, 2, 9.

perdonate; e molte altre ancora ne perdonerà il magnanimo, che sprezza le passioni volgari e che non ama la vendetta per sè stessa; coi nemici poi è giusta e santa la guerra fatta a difesa del proprio Stato, non quella fatta per libidine di sangue; e in ogni modo si deve anche nei nemici rispettare l'umanità, e mantenere i patti e le promesse.

Con quale ampiezza e con quanta cura Aristotele tratti dell'amicizia, già più volte accennammo: e anche in questo soggetto egli porta il solito ordine e la solita lucidezza. A discorrerne con amore lo spinsero senza dubbio le consuetudini della vita greca, di cui l'amicizia era uno dei conforti più ricercati e più belli [1], e i versi dei poeti che ne celebrarono i cari legami, e l'esempio del maestro suo, che trattò con ampiezza e con particolare compiacenza la dottrina dell'amore e dell'amicizia nel *Liside*, nel *Fedro*, nel *Convito*, e nella *Repubblica*. Ma Aristotele s'elevò di molto e sugli altri che ne parlarono e su Platone medesimo, perchè dall'amicizia propriamente detta ei s'allargò a dare una teoria generale degli affetti sociali, e li studiò così nell'origine loro, come nel valore etico, con tanta verità e profondità di vedute, da superare anche quegli autori che dopo di lui si rifecero sullo stesso argomento, quali un Plutarco che in parecchi opuscoli morali scrisse intorno all'amicizia e a' suoi doveri, intorno alle differenze del vero amico dall'adulatore e al numero degli amici; un Cicerone che la stessa materia discusse nel libro *De Amicitia;* un Montaigne che più brevemente ma pur sapientemente se ne occupò in un capo de' suoi *Essais*. Come nello specificare i varî vincoli sociali, egli considerasse la famiglia un organismo etico e ne rafforzasse le basi al contrario di quel che fece Platone, fu già detto

(1) V. il bel capitolo sull'*Amicizia presso i Greci* nella *Filosofia della Storia* dell'Herder, che fu tradotto in francese dal Quinet.

innanzi; ma da Platone, oltrechè dai tempi, egli accettò come un fatto naturale la schiavitù e la ritenne necessaria. Senonchè anche per i servi egli trova un posto nell'amicizia. Che se a noi par sofistica la distinzione dello schiavo considerato come uomo o quale istrumento, Aristotele s'apre con essa la via al giudizio che anche i servi possono divenire amici degni, e che anch'essi han dei diritti. Nella quale limitazione, affidata all'equità, del potere dispotico, vediamo l'influenza sulla Nicomachea della scuola cinica, che, come già dicemmo, con più risolutezza di Socrate parlò dell'amor degli schiavi, perfino dichiarandoli in tutto pari agli altri uomini. Ma la teoria dell'amicizia porge anche occasione al filosofo di parlare dell'amore di sè stessi, e nel discorso ch'ei fa sulla φιλαυτία s'ammira un'altra volta la saggezza, con cui furono conciliati l'egoismo e l'altruismo: in verità è una forza di pensiero superiore questa, che ponendo a fine della vita umana l'εὐδαιμονία, può al pari di Platone vantare il disinteresse, facendo all'uomo profondere all'uopo per gli altri la vita, *perchè più di essa è prezioso il godimento del Bello* [1].

L'amicizia nell'Etica trae l'autore a parlare anche dello Stato. E come per la famiglia così si pone egli in aperto contrasto coi Cinici, ritenendo lo Stato necessario. La grande importanza ch'egli mostra di attribuire alla società politica, proviene dal modo di sentire della sua nazione, ma ancora dai suoi maestri. Ai quali più volentieri s'attiene, in opposizione anzi colle idee al suo tempo dominanti, quando si tratta di preferire l'una o l'altra forma di governo. Il suo ideale dell'etica è il re di virtù, che ritrae il ποιμὴν λαῶν desiderato da Socrate; e mentre la democrazia li sorteggiava, ei vuole con Platone che gli uomini politici *sappiano*, che la classe dirigente insomma

(1) *Nicom.* IX, 8.

sia un'aristocrazia dell'intelligenza [1]. A questo professato amore di forme di governo diverse dalla democrazia, con cui Atene erasi retta, fu Aristotele per certo indotto anche dalla rovina in cui quella città era precipitata; al modo stesso che il triste spettacolo della sua degenerata libertà avea già reso Platone aperto avversario del governo al popolo [2]. A Platone e agli usi correnti cedette poi nel dar troppo larga sfera d'attribuzioni allo Stato, nello spregio dei lavori manuali, e nel trattare come massimo organismo sociale quello in cui i Greci vivevano, angusto invero, sebbene ricco d'energia e di coltura. La πόλις è ben lungi dall'adeguare la complessità dello Stato moderno; ma se è facile ai moderni pensatori avvertire quì le lacune e le angustie dell'antico concetto, nessuno finora o psicologo o uomo di legge, nessun moralista, nessun filosofo ha saputo meglio di Aristotele esprimere il fondamento naturale dello Stato, e dimostrare come l'individuo venga in esso a integrarsi, ed abbia l'altissimo dei doveri nel dovere d'esserne cittadino.

Dallo sguardo dato alla dottrina della Nicomachea in confronto al pensiero etico greco fino al suo tempo, possiamo ormai ritrarre questa conclusione, che nessuna delle questioni fondamentali che s'erano affacciate a quel pensiero fu da Aristotele trascurata, che tutte quante anzi egli le abbraccia, e in tutte o quasi tutte apporta una luce maggiore e trova soluzioni migliori. Un solo problema importante egli lascia intentato, quello della immortalità dell'anima. Una sola volta che la materia gli propone suo malgrado il quesito [3], egli risponde evasivamente, come

(1) Confronta ciò che la *Nicomachea* dice all'VIII, 10 colla preparazione alla *Politica* del suo ultimo capo nell'ultimo libro.

(2) *Republica* VIII, e *Politico*.

(3) *Nicom.* I, 11.

chi dubita che la scienza possa giungere a sciogliер l'enigma, e non ha d'altra parte ragioni per contrastare a tradizioni di religione o di scuola e alle speranze comuni. Non manca per questo alla virtù ed al vizio una sanzione. Il vero virtuoso è contento di sè e careggiato dagli altri, come il malvagio è nemico a sè stesso, perseguitato o disamato dagli altri, roso dai rimorsi, e causa di danni al suo corpo e al suo spirito. La sanzione esiste adunque, e s'effettua in questo mondo. Essa è molte volte imperfetta per verità, e lo dovè sentire anche Aristotele, ma non gli resse l'animo di confondere la verità della scienza con ciò che è soltanto congetturabile. Poichè il suo metodo positivo non poteva svelare il segreto della tomba, meglio era tacere sulla sanzione oltremondana anzichè pretendere di dimostrarla con miti e con fantastiche analogie. Per questa tacita risoluzione ci pare ch'egli abbia benemeritato una volta di più della scienza, e che in questa via ben fece abbandonando Platone. Certo, ei mantenne fede, diremo così, al suo programma, nè dimenticò qui, come non dimenticò altrove, il rigore che un trattato scientifico esige.

E sono appunto l'osservanza del metodo e il rigore scientifico che danno alla sua Etica un valore ben più grande che all'Etica de' suoi predecessori; che fanno dell'opera sua una dottrina regolare, dimostrativa, ampia e compiuta. Solo per l'esame profondo e imparziale dei fatti, e per la critica giusta ed acuta delle opposte opinioni, potè Aristotele sorpassare il dissidio che altre scuole, e Platone stesso, avean posto tra spirito e corpo, e armonizzare i beni superiori cogli inferiori, la virtù col piacere, presentando un ideale più accessibile, e intorno ad esso svolgendo i precetti d'una morale per eccellenza umana, d'una morale pratica, amabile e bella. Platone non interrogò che la propria coscienza; e volle che cia-

scuno alle idee del bene e del male, quali le porta nell'intimo del cuore, badasse soltanto, non si curando della realtà che ne circonda nè del parere dei più. Aristotele porse egli pure orecchio alla voce della coscienza, ma volle confrontarla colle leggi dell'universo, col senso comune, e colle opinioni e cogli usi che lo esprimono; e a ragione, perchè ogni criterio soggettivo può condurre ad illusioni, mentre nel sentimento morale di tutti si manifesta la vera voce della coscienza umana. Con tale indirizzo egli s'adoperava in conformità ai canoni logici che governano tutto il sistema, secondo i quali la scienza è del generale, e al generale si ascende per astrazione dei fatti; con tale indirizzo egli riuscì a connettere saldamente le sue teorie morali col resto della filosofia, a farne un vero sistema, anzi a crear egli, come abbiamo detto altra volta, il primo vero sistema.

Ma ora, si domanda, della sua dottrina etica, così saldamente omogenea e su così solide basi fondata, quali sono i risultati, quale il valore? Di questo e delle imperfezioni che la filosofia moderna per avventura discopra, discorreremo tra poco. Intanto è debito nostro affermare che in verità di osservazioni, e in nobiltà di massime, e nei vantaggi che il rispetto delle sue dottrine poteva fruttare, egli non scapita al paragone con nessuno de' suoi predecessori, e che anzi li supera tutti, se si guarda all'insieme dell'opera, e la si giudica coll'occhio della ragione severa. Dopo che il senso della vita armonica e perfetta, manifestatosi già con tanta delicatezza e leggiadria in tutte le produzioni del pensiero greco, presso quel popolo grande, massime nella coltura e nell'arte del tempo di Pericle, dopo che quel senso fu alterato o smarrito per il corrompersi del costume e il dilagare di teorie sovversive, sicchè quell'antica armonia fu rotta nelle esagerazioni unilaterali dell'una o dell'altra scuola, e fin dello stesso

Platone, con Aristotele si ricompone più bello, più vivace e più sicuro di sè, l'ideale, che nella spontaneità primitiva il popolo greco avea felicemente intuíto. È un ritorno del sentimento conscio di sè alla propria natura, alle aspirazioni d'una grecità completa; il lavoro del pensiero riflesso, che ricostruisce con più tenace materia l'avito edificio, scrollato dalle ingiurie del tempo e dei nemici. Il genio della grecità aleggia su tutta la Nicomachea più che sulle teorie delle varie scuole socratiche, le quali del resto non lasciarono mai neppur esse tanto spazio alla subbiettività quanto le scuole postaristoteliche. Aristotele riconobbe il valore della scienza per sè, non posposta alla pratica; ma per la vita accolse poi i godimenti dello spirito e del corpo, e il culto dell' arte, e l'amor della patria. Dopo di lui la morale si fa cosmopolitica, rassegnata, ascetica, infedele insomma all' indole nativa del popolo greco.

Aristotele segna così il punto più alto della curva che la filosofia dell'Ellenismo descrisse nel suo svolgimento; e sia che la storia dei sistemi filosofici lo giudichi colle predilezioni del nostro tempo, o colla critica formale dei principî giusta il metodo di Schleiermacher e di Brandis, o infine col criterio speculativo di Hegel, Aristotele appare a ogni modo il più grande dei filosofi dell'Etica greci, e il più tra essi vicino allo spirito moderno. In lui più chiaramente e perfettamente che in altri pensatori lo spirito greco raggiunge la coscienza morale; la conquista più gloriosa di quel popolo grande, che pur di tanto illustri ne potè compiere nel campo della religione, in quello dell'arte, e in quello del diritto: conquista, che inaugurata dall'arte, quando rivelò nella tragedia la lotta tra l'uomo e il destino e ne tentò la conciliazione, fu solo compiuta per le scuole filosofiche che abbiamo rapidamente interrogate.

PARTE QUINTA

L'ETICA DI ARISTOTELE

E IL PENSIERO MODERNO

I.

« Nelle tenebre della scienza facevan legge i suoi errori: nella luce del sapere si appalesò l'altezza de' suoi concetti e la verità delle sue osservazioni... Scrollata la sua autorità assoluta e incontroversa, l'impero ch'egli avea conquistato, occupato e ordinato, si spezzò in varî regni..... Qua si assise il metafisico, colà il naturalista, qua il critico, colà il politico. Ciascuno volgeva il martello e l'ascia a demolirlo, e ciascuno si ammirava che dopo la demolizione restasse ancora in piedi. » Così di Aristotele un erudito ed arguto critico, Eugenio Camerini: nella cui ammirazione consentono tutti i cultori sinceri della scienza, sinceri io dico, e che quindi non rifuggano dall'antico, sol perchè antico. Non spiaccia adunque, che continuando il nostro studio sovra quella parte importante dell'opera del grande filosofo, che sono le dottrine morali consegnate nell'aureo libro l'*Etica a Nicomaco*, ne rileviamo qui il valore dinnanzi al pensiero moderno.

Poco ormai veramente ci resta da dire intorno al merito delle dottrine svolte nella Nicomachea, dopo il fedele compendio che ne abbiamo dato, e dopo le considerazioni fatte sparsamente nei raffronti colle varie parti della filosofia aristotelica, e colle dottrine etiche anteriori. Tuttavia non sarà inutile, dando un ultimo sguardo retrospettivo, e cercando in certa guisa di cogliere il frutto delle anteriori ricerche, accennare alle parti vitali di questo antico trattato, ai punti in cui esso più alle nuove teoriche s'accosta, e dove meglio perciò risponde allo spirito nuovo; ai vantaggi infine che l'età nostra può ripromettersi dal prefiggerne il testo ai giovani, che nello studio delle lettere antiche vogliono munita e adornata la loro educazione.

La natura della Morale, come regolatrice delle opere umane, portando che i precetti particolari si traggano per deduzione da una formula suprema, le difficoltà principali e quindi le maggiori controversie s'incontrano, si può dir, sulla soglia di questo studio. E valga il vero, tutti i moralisti che non siano ciechi alle condizioni reali dell'umano genere e dei popoli civili, nel determinare le regole di condotta per le relazioni domestiche o politiche, sono press'a poco d'accordo: mentre non consentono affatto nel porre la premessa maggiore dei loro ragionamenti, ricorrendo gli uni a rivelazioni soprannaturali, altri ad intuizioni della coscienza, altri ancora alla ragion pura, o alla esperienza e alla storia. Possono per avventura pervenire a identici o simili risultati nei particolari, soltanto perchè ad insaputa di alcuni, e in onta alla logica, s'insinua nelle discussioni qualche fattore a cui volevano chiusa ogni porta. Checchè presentino di commendevole nelle norme derivate le varie dottrine, non si può sperare di erigere un sistema di regole a morale sicura, se la legge suprema non è affermata scien-

tificamente, riconosciuta e dimostrata cioè come prodotto naturale delle leggi cosmiche e storiche, all'infuori d'ogni intervento arbitrario di esseri divini e d'ogni dogma religioso. Nè perciò è da temere che manchi un fondamento all'obbligazione, o che l'obbligazione sia tolta, e che quindi a chi attinge alla scienza sia vietato dar altro che una storia dello sviluppo dei sentimenti e dei concetti sociali ed etici. Suolsi obbiettare al positivismo, che negando la divinità e l'obbligazione non può stabilire una Morale, nel senso ond'è presa comunemente questa parola, non può cioè comandare nulla alla coscienza, nè quindi per sua parte coadiuvare in nulla al raggiungimento del fine supremo. Ma, anzitutto, altro è negare, altro tacere. Se il positivismo confessa modestamente che la cognizione del Dio, dell'Assoluto, è cosa che trascende le proprie forze, e quindi esclude dal campo della scienza vera ogni ricerca di simil genere, non per questo pretende dimostrare che in quel Primo, d'onde partono tutte le forme e le leggi naturali conoscibili, non ci sia, sebbene inconoscibile a noi, anche la ragione d'un imperativo morale; solamente il contenuto della coscienza ei cerca di tradurre, come deve, in termini deducibili dall'esperienza, e di esprimerlo colle formule che contengono le leggi di tutta la vita. Il dovere in senso assoluto può bene non essere, e a rigore anzi non è, materia di scienza. Ma questa non può negare che al di fuori del suo, non ci sia pure un tribunale della coscienza e del sentimento religioso. Chi non sente nè l'una nè l'altro, peggio per lui; la scienza non gli potrà infondere la parte d'uomo che gli manca. Ma d'altro lato come rifiutarsi d'ascoltare la scienza, perchè solo del contenuto, diremo così, e non della forma della morale vuole occuparsi? Non è l'opera sua egualmente proficua all'etica degl'idealisti, e al giure positivo?

Il positivismo adunque non s'occupa del valore obbiettivo dell'obbligazione; ma non per questo ne esclude la possibilità. Ed ove pur fosse, se anche senza questo fondamento esteriore dell'imperativo vigente nella coscienza, ci si desse di raggiungere per naturale evoluzione il fine perfetto sovra la terra, la Morale terrena potrebbe essere costituita egualmente. Ben chi vuole penetrare nei regni dell'oltremondo, deve uscire dai confini posti al nostro sapere scientifico. Ma dentro a questi si può cercare i mezzi alla felicità universale, e proporre un modello, che sembrerà poi agli uni consiglio, agli altri comando.

Ed ecco intrecciarsi e confondersi alla prima questione, l'altra pure agitatissima, se il fine dell'uomo sia un fine eudemonistico, oppure la virtù; e il positivismo, pur propugnando il disinteresse più nobile e più benefico, non può a meno di riconoscere come fine ultimo la felicità del genere umano. Eudemonistico è anche del resto, comechè suonin diverse le parole, il fine delle Morali che si contrappongono alla scienza; e in alcune di esse è ben inferiore per dignità e valore a quello dell'utilitarismo, se non si propongono che la felicità egoistica, sia pure in una soddisfazione eterna e in piaceri ineffabili.

Pur sulla soglia della Morale, e strettamente connessa cogli antecedenti problemi e massime col modo di concepire la legge suprema, è la questione della libertà dell'uomo; i concetti della libertà e della legge morale sono così mutuamente dipendenti, che è invalso l'uso nelle scuole di dimostrare l'uno per l'altro e poi di nuovo l'altro per l'uno. Or v'ha un certo modo di definire e di giudicare la libertà, che non può esser accolto dalla scienza, se non a patto di venir meno alla sua tesi fondamentale, discredendo il principio di causalità universale. E tocca dunque al filosofo spiegare come questa

umana libertà si debba intendere, e come quindi considerare l'imputabilità, e la pena con cui reprimono le leggi positive la colpa in confronto colla sanzione naturale.

Dicevamo che questi problemi s'affacciano sulla soglia dell'Etica: cedendo in questo al significato che si suole annettere comunemente a tale vocabolo; ma in verità avremmo dovuto dire, che son essi piuttosto il vero soggetto della scienza. Poichè altra cosa è la scienza della Morale; ed altra la Morale, come complesso di norme per l'arte della vita. Tutto ciò che di precetti, per le varie condizioni dell'uomo nella famiglia e nella società effettive, si deriva dall'ideale della condotta, è soltanto una particolare applicazione della scienza. E anche al codice etico che volesse darsi per ideale definitivo, converrebbe far astrazione dai difetti inerenti a queste o a quelle forme particolari di vita, e considerare l'uomo nella sua natura generale, di essere organico, intelligente e socievole, e quale sarebbe nel perfetto sviluppo di questa natura. Certamente, in ogni fase del vivere umano è necessario adottare delle regole di condotta, e formulare in certa guisa un codice buono a quel dato tempo e a quella data società. Nè si potrebbe attendere per questo che la Morale scientifica fosse costituita perfettamente; chè dell'averne raggiunto la perfezione non si potrà forse mai aver l'assoluta certezza; ma ragion vuole che per la maggior sicurezza della legislazione da adottarsi nella pratica, si interroghi la scienza, e se ne accetti quel tanto di verità ch'ella ha messo in sodo finora. Altri può per avventura occuparsi dei soli problemi veramente filosofici, parlando a uditori già maturi alla speculazione, e abbandonare alla scienza più compiuta dell'avvenire, o all'influenza delle condizioni civili contemporanee e della pubblica opinione, la formazione d'un codice di condotta;

altri invece studiando al pronto miglioramento dello stato attuale, occuparsi tutto di questa Morale relativa, e forse anche, parlando a giovani o, in generale, ad uomini poco atti alla speculazione, omettere la parte puramente scientifica, presupponendone tuttavia le dimostrazioni. Ma per l'educazione generale e dinnanzi a uditori che vogliano, investigando le ragioni delle cose, fortificare la mente, e crescere insieme ai buoni costumi e all'utile comune, opera adeguata e proficua faranno soltanto coloro, che agitati e sciolti convenientemente dapprima i problemi del fine, della libertà e dello svolgimento di affetti e sentimenti, traggano poi da quelle soluzioni le regole della Morale relativa, proponendo colle ricerche scientifiche l'applicazione dei loro risultati.

Del numero di tali moralisti è appunto Aristotele, il cui libro si presta bene perciò all'educazione della mente e del cuore, per giovani che cercano il sapere, e han bisogno insieme che qualcheduno per buon tratto ancora suggerisca ad essi delle norme pratiche di condotta. Si presta bene eziandio, perchè mentre vi sono scrutate a fondo le verità principali dell'Etica, e nessuna, o quasi, delle principali controversie tuttora ardenti vi manca, il linguaggio vi è più semplice, e le dimostrazioni meno complesse che in molti libri moderni, naturalmente perchè l'antico maestro era scevro di molte preoccupazioni che intralciano il cammino ai trattatisti nuovi. Nè è da trascurare l'avvertenza, che dove il filosofo greco discende ai precetti e ai consigli, ei si tiene collo sguardo abbastanza al di sopra dello stato della sua patria e del suo tempo, volendo quasi abbracciare l'intero uman genere, abbastanza, diciamo, perchè la maggior parte de' suoi ammaestramenti meriti d'essere accolta e messa in pratica anche da noi. Che se nel dare il suo codice di Morale, egli ubbidiva a quell'ideale della vita, che gli

si era infuso col sangue e coll'educazione d'uomo greco, non può, non deve questo fatto metterci in troppo grave sospetto. Già la coltura letteraria ed artistica che ai giovani deliberatamente s'imparte, è in armonia con questo ideale. Ma poi, qual popolo antico o moderno si formò e tradusse nella realtà un concetto della vita, più nobile di quello che n'ebbero i Greci, più compiuto e geniale ed armonico?

Annetteremo forse così un'autorità incontrastabile a tutte le tesi della filosofia di Aristotele, a cui la sua morale è legata? Il fondamento dell'Etica è senza dubbio questione gravissima, ma connessa talmente coll'insieme dei concetti metafisici di un uomo o di un popolo, da non potersi trattare, se non dopo avere agitati e sciolti in qualche guisa i problemi più alti e più antichi della speculazione; a meno che non s'accetti senza discussione l'imperativo della coscienza. Il quale ultimo spediente non è per nulla irrazionale o disperato, dal momento che il mondo della virtù ha i suoi ordini e le sue leggi indipendenti da quelle della scienza, e che viva è l'esigenza dell'operare, anche dove la cognizione difetta. Noi crediamo, che qualunque sia l'avvenire della umanità e della sua condotta, convenga far valere e in noi e negli altri la santità del dovere, finchè a questo nome risponda negli spiriti un sentimento e un concetto. La morale è cosa diversa dalla scienza positiva, nè può tutta essere esaurita coi canoni della ricerca sperimentale. Ciò che *è* non si può confondere con ciò *che deve essere:* e questo, o altrimenti il bene, il fine etico, non si può raccogliere dalla nuda esperienza. Come la categoria dell'essere è indispensabile alla facoltà teoretica, così quella del dovere è indispensabile alla ragione pratica. Soppressa la categoria del dovere, non c'è più giudizio morale. A ciò ben avea posto mente Aristotele, se più d'una volta ci disse

che l'Etica non è una costruzione puramente scientifica, ch'ella è anche un'arte *politica*, e che ha quindi un metodo suo. Sentiva già egli che l'obbietto dell'Etica non è dato, ma si viene formando, e alla formazione l'Etica stessa lavora. Così ne avesse egli chiaramente definiti a sè stesso, e agli altri i caratteri! Ma non sempre le intuizioni della coscienza morale arrivarono nemmeno nel Nostro al valore e alla determinatezza d'un logico concetto.

Data intanto questa relazione alla filosofia e alla vita, se un moralista riesce, coll'insegnamento per la pratica ch'egli propone e colle tesi d'onde parte, a soddisfare le scuole metafisiche diverse, e la coscienza popolare, la parola di lui merita bene d'essere ascoltata. E che sistemi discordi per altri capi di gran lunga fra loro, possano avere nella Morale molte cose comuni, lo provano i ragionamenti ed i fatti. Sia, per esempio, che lo spirito abbia una natura distinta dagli altri esseri tutti, o sia che derivi dall'assoluto inconoscibile con leggi proprie, non atte ad alterare le cosmiche nè da queste alterabili, o sia infine che la perfezione dello spirito resti legata quale resultato ultimo all'evoluzione dell'universo, perchè non potrebbe un fine umano medesimo essere conciliabile con le ipotesi varie? Or questo noi dobbiam vedere, se nulla ci sia nel trattato greco in contraddizione colla scienza sperimentale; senza però pretendere di fondare, con questa soltanto, una dottrina. Poichè, lo ripetiamo, coi soli dati della esperienza potrà sì stabilirsi, oltre la storia dei costumi, il fine naturale dell'uomo: ma non per certo nè un comando nè un consiglio su ciò che sia da prescegliere o da operare, quando nel sacrario dell'anima cada consulta di ciò.

La morale di Aristotele è superiore alle dottrine utilitaristiche, essendoci in essa qualche cosa che dell'egoismo

non germina, poichè le serve di fondamento un'idea non sperimentale qual è l'idea della perfezione; e d'altra parte è pur superiore all'etica teologica ed all'etica dell'intuizione, perchè quell'idea non si risolve nella fede alla divinità, e non trattasi nemmeno di ciò che Descartes chiamerà l'idea del perfetto. È la perfezione dell'umana natura, perchè ogni classe d'enti ha la sua, e la morale non dee guardare che a quella dell'uomo[1]. Or questa perfezione è un ideale, i cui tratti involgono il concetto d'una finalità universale, e non son quindi forniti tutti dall'esperienza, o, quand'anche lo fossero, non potrebbero colla sola esperienza essere distribuiti secondo la loro importanza relativa, e coordinati e subordinati in armonica unità. E così, per questo elemento che s'innesta nella nuda esperienza e la trasfigura, Aristotele può ben propugnare il disinteresse. Onde la sua dottrina, pur mantenendosi eudemonistica, cioè ossequiosa alle leggi della vita, della psiche, e della natura umana, mette capo alla virtù, e raccomanda le abnegazioni e loda l'eroismo. Ella s'accosta per molti rispetti, e merita esser paragonata all'etica del grande e rigido moralista, di Kant. Se insiste meno di questa sul carattere obbligatorio della legge, se confonde quasi l'idea del dovere con quella del bello, onde diviene quasi un'estetica dell'umana condotta, non è a credere che appunto perciò ella ne rimanga vinta. Al contrario è questa parsimonia di questioni metafisiche, questa certa ritrosia al discutere di cose troppo remote dall'esperienza, che rende l'autore più prossimo che le differenze dei tempi non farebbero credere, al positivismo contemporaneo; io intendo di quello che è veramente un metodo scientifico, non di

(1) V. lo studio di Lodovico Carrau preposto al suo commento dell'8° libro della *Nicomachea*.

quell'altra forma traviata che pretende a ugual nome, non essendo nel fatto che un dogmatismo materialistico. Aristotele ha forse intravveduto, che la coscienza dell'obbligazione, come stimolo alle azioni rette e lodevoli, era una forma passeggera di motivo, dacchè considera come difficili e contrastati da passioni i primi passi nella via della virtù, mentre dice che chi si esercita a lungo nelle azioni belle, prova alla fine un grande piacere di esse. E la coscienza d'un dovere si trasforma così in un istinto del bene; onde più facilmente l'arte della vita può assomigliarsi a una disciplina estetica. Certamente, solo per questa via possono conciliarsi insieme l'eudemonismo e il disinteresse. E nella Nicomachea il disinteresse più schietto ispira così largamente l'opera, che più d'una volta c'è fatta ricordare la nobile apostrofe di Kant al dovere. Il disapprovare il suicidio come una viltà (III, 11 e IX, 4) non implica un principio diverso dal semplice desiderio d'un'arbitraria felicità? Più d'una volta troveremmo anzi il Nostro d'accordo con Kant, in luoghi dove persino Platone e gli Stoici gli sarebbero stati contro: ad esempio dove dice (III, 9, 5), che l'atto nella virtù non ha un piacere oltre quello del fine.

La moralità appare nella natura come un fatto nuovo e distinto, sebbene inseparabile da molti fatti che la precedono, e che per sè stessi mantengonsi estranei al bene ed al male, al giusto e all'ingiusto. C'è in essa un elemento irreducibile a quelli, che forma appunto la sua novità, e la cui origine ci sfugge al pari dei principî d'ogni scienza; e questo fatto irreducibile, condizione necessaria d'ogni moralità, è ciò che si suole chiamare la volontà razionale: chè, il volere in largo senso e la coscienza, da' quali essa risulta, non possiamo spiegare, eppur conviene ammettere, come deve ammettere il chimico la materia e l'affinità, e il fisiologo le forze pla-

stiche e vitali [1]. Ma questo fatto nuovo è inseparabile, dicemmo, dalla natura, perchè la sua sfera d'azione sono forze incoscienti, istinti e appetiti, che figurano come suo oggetto e come sua condizione. Un essere puramente morale, un essere che non avesse nè passioni da combattere nè ostacoli da vincere, non avrebbe nemmeno ideali da attuare. Importa riconoscere il nuovo del fatto, senza staccarlo dalla rimanente natura. Ora lo Stagirita constata appunto l'esistenza del fatto, senza relegarlo in misteriose regioni, e procede meglio di quei moralisti teologi, che lo riportano a illuminazioni sovrannaturali, meglio dei fatalisti che lo negano, e meglio infine di quegli associazionisti che pretendono scomporlo in quei fenomeni opposti ch'esso domina ed armonizza.

Come ogni essere ha un proprio modo e grado d'autonomia, e tanto più si dice libero quanto più opera secondo le proprie leggi naturali, così l'operare e il volere dell'uomo saranno tanto più liberi, quanto egli obbedisce meno a forze che gli sieno esteriori o che non appartengano in proprio alla sua natura. E perchè il carattere specifico dell'uomo è nella funzione delle idee generali, sarà l'uomo tanto più autonomo, quanto più i suoi atti derivino dall'impulsività di idee e di massime generali. Nè importa che abbiano queste pure un processo, e non possano venir sottratte al principio di causalità universale: chi voglia, per chiamarla autonoma, trovare un'entità che produca, senza antecedente ragione, le proprie forze e il proprio fine, converrà che rinunzi all'uso delle voci autonomia e libertà. Nella natura invece l'autonomia, quale noi l'intendiamo, è dapertutto, in forme e gradi diversi. Ed è parimenti dapertutto la necessità; salvochè è molto importante distinguere se la necessità sia interiore all'agente,

(1) Coignet. *La morale indépendante,* 113.

o estranea alla sua natura, nel quale secondo caso potremo ben dire che in luogo dell'autonomia abbiamo la coazione, la violenza. Or, secondo la Nicomachea, v'è un atto della volontà, che non solo ha il suo principio in noi per l'idea che ad esso ne induce, ma che da noi dipende eziandio per la conoscenza che abbiamo delle circostanze esteriori in cui si compie. Che la volontà sia di sua natura determinata ad un fine, così che l'appetito anteriormente alla deliberazione e alla scelta debba già volgersi al bene o a ciò che par bene, non toglie nulla all'affermazione della libertà, come noi la intendiamo. È negata l'assoluta indifferenza del volere, ma non ogni facoltà nel soggetto di determinarsi da sè. Il determinismo psichico non è l'abolizione di questa, ma solo la limitazione, ammettendo sì una radicale determinazione per il bene (onde questo è senz'altro il fine immanente della psiche), ma dando eziandio alla ragione di specificare quel fine, e di considerare le circostanze e le conseguenze dei singoli atti, e di governare questi infine in guisa tale da realizzare alcune di quelle idealità, entro le quali ella concepisce la meta delle umane azioni. Insomma, è una necessità dell'umana psiche il tendere al bene conosciuto; ma il ripor questo bene in oggetti diversi, in piaceri egoistici o disinteressati, dipende dalla vita psichica individuale, e dalle idealità che in ciascuno si formarono come risultati di quella vita. Epperò gli atti diretti dalla volontà razionale procedono sì da cause, ma da cause, o in tutto o in parte, intimissime allo spirito volente. Il quale del resto potrebbe concepirsi sottratto, almeno in parte, alla causalità vigente nei fatti esterni, senza che il corso di questi ne fosse alterato. Sarebbe cioè ancora possibile la libertà dell'intenzione, rimanendo fatale il risultato delle azioni, per essere la volontà libera impotente a modificare l'ordine delle cose:

nella quale ipotesi il grado e il merito di lei non apparirebbe all'intelligenza dell'uomo.

Passando poi dalle condizioni generali della moralità alla sua attuazione, ben si vede che la scienza non può occuparsi nè d'una vita eterna nè d'una sanzione oltremondana. Abbia pure molte ragioni d'esistere una fede; ma il suo còmpito è troppo diverso da quello della filosofia, perchè questa debba accomodare a vantaggio dell'altra le proprie funzioni. È anzi in ogni caso la fede, che nella civiltà moderna deve adattare, e adatta di fatto, le sue forme alle esigenze del sapere scientifico, onde assurda appare ormai quella religione, che alle verità della scienza contrasti. Epperò se c'è un fine dell'uomo e delle sue azioni superiore a quello attuabile sulla terra, i due fini non debbono contraddirsi, allo stesso modo che non potrebbe mantenersi un soprasensibile, quando non si concilii colla realtà sperimentale, e non ne dia anzi ragione. La scienza ha compiuto dunque l'ufficio suo, e l'ha compiuto perfettamente e imparzialmente, cioè senza pregiudizî e senza esclusivismi, quando abbia dimostrato esservi una legge naturale e suprema, e una sanzione pur naturale delle opere dell'uomo. E in questo senso noi non possiamo se non approvare l'assennatezza con cui Aristotele limita le indagini sue entro la cerchia dei fatti umani. Nella Morale, criticando le *idee* di Platone, egli censura apertamente il suo maestro d'aver travalicati i confini della vita e della natura, e dichiara con piena coscienza e fermezza di proposito, essere un *bene umano* ch'egli cerca, un bene praticabile all'uomo.

Nel qual proposito e nelle quali espressioni dobbiamo osservare, che per Aristotele non solo è il supremo fine dell'uomo un fine che non sorpassa la natura, ma conquistabile colle sole forze naturali. È su questo giudizio che s'aggira in fondo tutta la Nicomachea, e in cui

s'adagia la mente dell'autore, anche se qua e là sembra far qualche concessione alle opinioni correnti. Certamente, se anche nel primo libro, considerando il giudizio che fa della felicità un dono degli dei, egli non taccia d'irragionevolezza tale apprezzamento, non per questo consegue dalle sue parole che la divinità abbia la provvidenza. Non è se non la stima del valore intrinseco della felicità, che la fa dire degna d'esser pensata quale un dono divino. Tant'è vero, che subito dopo è soggiunto[1]: « Che se invece d'esser la felicità donata dagli dei, ell'è piuttosto un acquisto fatto per qualche disciplina od esercizio, resta sempre una delle cose più divine; poichè il premio e il fine della virtù appaiono invero alcun che di divino e di beato. » Qui l'aggettivo *divino* sta manifestamente a designare la supremità di esso bene, non la sua provenienza da entità soprannaturali. E chi raccosti questo luogo all'altro del libro decimo, dove si tratta pure della felicità e in particolare della speculativa, comparandola all'atto divino e alla soddisfazione immanente di quest'atto, vedrà che il θεόσδοτον non dipende in ultimo da nessuna forza esteriore alla ragione, ma sta tutto nelle leggi spirituali della umanità. Il fine è per Aristotele, com'egli si prefiggeva di stabilirlo, posto nella cerchia delle cose umane e colle forze umane conseguibile.

Del pari che la natura e l'origine del bene supremo, sono indipendenti da ogni credenza di religioni positive il fondamento e la manifestazione della legge morale medesima. L'imperativo non procede da alcuna virtù estrinseca a noi, e a concepirlo non ci dev'essere uopo di rivelazioni o d'ispirazioni miracolose. Il fatto umano della ragione e l'altro della società bastano da soli a produrre il risultato naturale della moralità come fatto, e come

(1) I, 9, 3.

legge ideale. Ma la Morale assoluta non corrispondendo che alla ragione perfetta e alla perfetta società, i precetti utili alla vita pratica non possono trarsi, com'abbiamo veduto, che da un ideale progressivo in trasformazione continua, e in continua relazione collo stato attuale di coltura e di libertà tra gli uomini.

E quando manca il sapere perfetto, converrà pur reggersi coll'opinione pubblica, colle tradizioni, coi sentimenti. Poichè imprescindibili esigenze della vita attiva ci assediano ad ogni tratto colle domande sul da fare; e il bivio d'Ercole si ripropone a ogni uomo le mille volte. Or se del ricorrere ad elementi estranei alla scienza non possiam fare a meno noi in tanto vigore degli studî positivi, come rimprovereremmo ad Aristotele di non aver detto l'ultima parola? Rigore scientifico abbiam veduto che in lui se ne trova più che in altro antico qualsiasi: vediamo ora se i suoi insegnamenti reggano anche alla stregua degl'ideali nostri. Il positivismo assegni a suo modo il fine naturale, lasciando fuori la forma obbligatoria. Vediamo se Aristotele stabilisca un tal fine che sia estensibile a tutti gli uomini; a noi poi l'accettarlo, riformando le condizioni sociali in guisa che si estenda di fatto, anche se il maestro a ciò non sia giunto. L'esserci delle lacune da colmare, o il consigliarci per avventura il progresso e la storia delle sostituzioni riguardo ai mezzi, non toglie che possa rimanere ben fermo il sostanziale delle dottrine, e che queste si prestino ad accogliere nuovi elementi, o ad esser compite secondo lo spirito moderno.

Nelle varie fasi dell'umano progresso l'ideale etico è il risultato delle condizioni storiche, e insieme una nuova causa che modifica quelle condizioni, e le incalza verso una più adeguata attuazione del bene vero. Onde la legge suprema morale di ciascun tempo si conformerà per una

parte a quella sentenza che dice: l'onestà consiste nel rispettare le massime e le leggi vigenti; e per l'altra, correggerà queste massime istesse e le leggi positive. E tutto ciò con immancabile ritmo, come c'insegna la sociologia. Or tutto ciò dovè Aristotele intravvedere o divinare, se pur non ne ebbe chiara coscienza. Infatti la sua teorica del *medio*, in cui è riposta la virtù, collega la morale alla politica, anche ov'egli non avesse richiesto espressamente questo vincolo, e insieme presuppone qualche cosa di stabile. La mutabilità della morale relativa ei sentì il bisogno di conciliarla con una legge eterna; e lo mostra il discorso sul diritto naturale e sul diritto positivo, fatto nel libro della Giustizia, anche se per avventura non sia venuto a conclusioni chiare sul soggetto. Ma per starcene ora al suo *medio*, esso è prescritto dalla retta ragione, dalla ragione cioè obbiettiva e impersonale, e quindi nella mente d'Aristotele dovè apparire come alcunchè di fisso e di costante. E nondimeno chi determina quel medio, se non i buoni ed i saggi di un dato tempo, onde l'uomo virtuoso è posto a misura delle cose? Ecco la necessità di riportarci alla pubblica opinione, ed ecco la dottrina aristotelica armonizzarsi colla scienza moderna, che tratta l'etica come una parte della sociologia. Il filosofo greco precorre dappertutto quello spirito scientifico, che informa la civiltà nelle razionali ricerche e nelle saggie aspirazioni.

II.

Il pensiero che guidò l'opera tutta, e i limiti entro cui si contenne, sono pertanto in maggiore accordo colla scienza e coi metodi moderni, che non il pensiero e la pretensiosa fiducia di molti moralisti, che nel lungo frattempo regnarono ammirati e creduti. Ci tocca ora vedere

quanta sia la coesione di questo edificio aristotelico ; e senza dubbio, nonostante che anch'esso ci scopra dei difetti e delle sconnessure, il suo valore intrinseco rimarrà sempre grande. Prescindiamo da ogni disputa sull'autenticità del trattato e dei capi respinti; omettiamo deliberatamente ogni discussione su parti da risecare o da riordinare. Còmpito presente è l'esame delle tesi principali dell'Etica e il loro mutuo cimento ; per il quale è ben lecito sorpassare sulla distribuzione materiale e sulla lettera del testo , comparando all'uopo passi da lunghi intervalli divisi. Vogliamo apprezzare il valore effettivo della dottrina aristotelica, e rilevarne, dove ci sono, le imperfezioni e i difetti.

La Morale di Aristotele comincia dalla ricerca del fine umano. Potrebbe tosto muoversi una questione preliminare sul bisogno e sulla concepibilità di questo fine ; ma ad essa risponde, coll'affermarlo necessario, l'intero sistema, secondo il quale ogni essere, ogni forza ha il fine suo , e il proprio modo di perfezione [1]. A chi del resto ripugnasse ad ogni idea di finalità, sarebbe affatto impossibile il dare o il cercare delle norme. Senza un qualche concetto di fine, lo ripetiamo, è assurdo parlare, in qualsiasi ordine di esseri, di un meglio o di perfezione. La necessità dell'agire verso di questa, nella natura particolare dell'uomo, che è un soggetto intelligente e libero, costituisce ciò che dicesi dovere. E sia questo dovere una mera illusione della coscienza, d'un valore soltanto transitorio, o si riduca a nulla più che a una fisica tendenza, certo è che l'uomo si sente dalla sua natura tratto a cercare la propria perfezione. Nè può cercarla fuori della vita sociale ; e nemmeno contrastando o sopprimendo veruna delle sue facoltà naturali. Ed ecco da una parte il

(1) Cf. di questo studio la parte terza al capo primo.

bisogno di collegare l'etica alla politica, e dall'altra quello di favorire lo sviluppo di tutte le funzioni e l'appagamento armonico dei corrispondenti bisogni. Aristotele così dal suo esame è tratto ad approvare il principio informatore della vita greca per eccellenza; onde poi facilmente nel riflettere lo spirito della sua nazione, cede anch'egli a opinioni dominanti, riproducendole con perfetta convinzione, sebbene potevano e dovevano anzi esser discusse. L'armonia della vita, di cui tutta l'Etica Nicomachea è una viva raccomandazione, era dal greco ricercata nel fatto, e prima che Aristotele ne facesse un precetto. Per il greco i rapporti sociali, tra cui egli era nato e cresciuto entravano nella moralità con un'assolutezza, che a mala pena possiamo intendere noi, figli di tempi che discutono ogni autorità, di tempi in cui la critica e le riforme valgono come legge del pensiero e della società. Pel greco le tradizioni del suo popolo sono la vera suprema autorità, e il dovere più grande la vita nello Stato e per lo Stato. E ciò spiega abbastanza perchè anche da Aristotele sia solo imperfettamente compresa un'obbligazione morale superiore al dovere di buon cittadino: e spiega eziandio la men perfetta generalità e purezza delle massime dalla legge suprema derivate. Intanto possiamo fin d'ora avvertire dal lato della scienza, che per tale confusione della morale colla politica si riman più lontani dalle formule veramente generali e invariabili della finalità umana; e dal lato della vita pratica, che i precetti e i consigli aristotelici le saran più vicini, e quindi più attuabili, come furon più atti di molte dottrine posteriori a darci delle anime intere, dei forti caratteri, degli uomini grandi [1].

---

(1) È naturale che lo stesso legame avvertito qui da noi della morale colla politica (che diciamo *confusione* soltanto per indicare che

Al Barthélemy Saint-Hilaire duole assai di questa confusione della morale colla politica [1]. Ma egli travede certamente, ed esagera le incertezze del suo testo e le idee del suo autore, quando domanda: « Che sarebbe la politica senza la morale? Intanto Aristotele subordina questa a quella. » Non si può accusare di siffatta subordinazione l'antico maestro, checchè suonino alcune sue parole prese staccatamente, quando altrove si vede ch'egli prescrive degl'ideali di virtù alla stessa politica. Sarà tutt'al più coincidenza di lavoro e di scopo, di cui forse l'antico sapiente non fu conscio abbastanza, e di cui invece più chiaramente ci parla la moderna sociologia. E nemmeno ha luogo di esistere l'altro rimprovero dello stesso Barthélemy: « Se Aristotele fosse partito dalla coscienza, non avrebbe dovuto lamentare la imprecisione della Mo-

---

Aristotele non lo dichiarò così bene da non consacrare in certa guisa con la sua Morale qualche errore della politica de' tempi suoi; ma che teniamo doversi anzi propugnare), è naturale che questo legame appaia pure a chi giudica l'opera aristotelica dal punto di vista della dottrina dello Stato. Ed in esso infine è la ragione di quella organicità e di quella concretezza, che attribuiscono al concetto aristotelico di Stato i più valenti suoi interpreti. Fra i quali ci è grato di citare quì il professore Giuseppe Levi, da poco e immaturamente rapito agli studî e alla vita, autore di un bellissimo libro (*La dottrina dello Stato di G. F. Hegel e le altre dottrine intorno al medesimo argomento - Studio comparativo* - Roma E. Loescher 1884), nella cui terza parte sono esposte e giudicate le idee politiche di Platone e di Aristotele, e le idee di questo in tal guisa, che ben potremmo far nostra se quì ne volessimo trattare ex-professo. Non ugualmente converremmo con l'autore in tutto circa il giudizio fatto delle dottrine platoniche. E conveniva forse dirlo, dove si discorse della Morale platonica; senonchè ce ne trattenne il timore, non avesse la nota ad ampliarsi in una dissertazione, e a smarrircisi per entro la penna nostra claudicante.

(1) V. il preambolo alla sua traduzione, più volte citato; e l'ultimo capo nella parte precedente di questo nostro lavoro.

rale; si sa che partendo dalle opinioni varie, non poteva trovare la verità matematica. » Parecchie repliche si potrebbero fare a questa censura. Prima di tutto, doveva Aristotele partire da ciò che gli diceva la sua coscienza individuale, o s'intende che dovesse muovere dalla coscienza umana? Nel primo caso si darebbe in un criterio troppo soggettivo e quindi insufficiente; nel secondo, dove leggere il contenuto dell'altrui coscienza morale, se non nelle opinioni più accette al pubblico? E poi, se si parla di coscienza empirica, come trovare in cosa mutabile dei capisaldi per una dimostrazione matematica? Che se s'intende della ragione impersonale, come affermare che Aristotele non vi abbia fatto appello? Egli lamenta, è vero, l'imprecisione della Morale rispetto ad altre scienze; ma in ciò ha pienamente ragione. Come pretendere di dare tutte le norme di un fatto, che dipende tanto dalla vita sociale, mutevole anch'essa, e darle con precisione, se le idealità, che sono ciò che v'ha di più costante nella vita umana, si trasformano, si modificano anch'esse in ragione dell'ambiente storico? Del resto, e il concetto d'una legge assoluta, e il sentimento della necessità, per arrivarvi, che la ragione miri al disopra dello Stato particolare e tanto più delle opinioni, mostra qua e là d'averli avuti Aristotele senza dubbio. E anche il Barthélemy ull'ultimo lo riconosce, quando soggiunge: « Nondimeno, discutendo le varie opinioni non le subisce; e riconosce infine un'autorità superiore. » La situazione del moralista è analoga in qualche punto a quella del filosofo speculativo, il quale trattando i problemi gnoseologici, forza è che parta dall'esperienza, sebbene i fondamenti della scienza, in quanto è generale e necessaria, non si possano in quella trovare. Non si può altrimenti sperare di stabilire il fine supremo umano, che ricombinando con una sintesi riflessa ciò che è già combinato in una

specie di sintesi *a-priori*, fatti dell'esperienza quotidiana e della storia con qualche elemento ideale.

Mirabile per verità di considerazioni è nella Nicomachea l'esordio nel secondo libro, e può recar qualche luce sulla presente questione. Vi sono dei giudizî gravidi di significato: Rechiamo in noi originariamente la potenza della virtù, ma non siamo già per questo originariamente virtuosi. La virtù si sviluppa, esercitandola. E i bravi legislatori rendono buoni i cittadini coll' avvezzarli ad operare così o così. — Dalle quali frasi risulta che la moralità è un fatto in via di svolgimento, che la virtù si conquista gradatamente, e che lo Stato non la crea già esso la meta della virtù, nè quindi la moralità si assolve tutta in lui, ma è piuttosto in qualche cosa di superiore che risiede il criterio per giudicare dell'indirizzo medesimo dello Stato. Dopo ciò, il solo difetto che si può deplorare nella dottrina aristotelica, è di non essere arrivata a fissare nettamente quale sia il criterio con cui giudicare dell'azione sociale medesima. Questa politica, che figura quale arte a tutte suprema, mira al benessere dello Stato; perchè no a quello del genere umano? E tuttavia non si può dire che Aristotele non abbia sentito che ogni uomo ha verso ogni simile dei doveri. Ma egli voleva armonizzare le sue dottrine da un lato con principî generali, dall'altro collo spirito della nazione sua; e questi due termini non eran sempre d'accordo. Un'incertezza d'analoga provenienza è quella che abbiamo riscontrata là, dove si cerca la forma politica da preferirsi: il rigore della deduzione dal concetto proposto della Giustizia traeva il filosofo ad approvare la democrazia; ma la cattiva prova fattane negli ultimi tempi ad Atene, e lo spirito aristocratico e il senso estetico dell'autore, ne lo sconsigliavano, additandogli piuttosto l'eccellenza nell'unità del comando.

Ma, o ripeta l'essenza sua dalla natura dello Stato, o proceda dalle leggi della ragione, o infine dipenda da un complesso di elementi *a-priori* e di condizioni di fatto, la virtù è a ogni modo la parte più vitale, più importante della felicità, e nella felicità così determinata è posto il fine umano. Gli onori, le ricchezze, han valore solamente o come riprove della virtù, o come mezzi di attuarla, perchè per esser felici non basta esser bene preparati e disposti alla virtù, ma bisogna esercitarla. Pertanto la felicità che Aristotele prefigge a meta delle libere azioni dell' uomo, è ben diversa da quella degli Edonisti, avendogli il nobile animo delineato l' ideale della felicità in una forma per nulla men elevata di quella, che possano desiderare i più aperti propugnatori dell'obligazione divina. Ne conseguì fin dapprincipio quella mirabile analisi della virtù, che torna da ogni lato a encomiare il primato della ragione. Rispetto alla quale son le virtù divise in due ordini, ma appariscono in fine come altrettante faccie di essa, perchè senza di lei nemmen le virtù morali sarebbero. Sul quale proposito nulla di più importante nè di più umano aveva detto Platone, quando distinse il νοῦς e il θυμὸς, e spiegò come questo venisse in soccorso della ragione contro la parte brutale degli istinti e degli appetiti inferiori.

L' elevatezza del concetto di felicità, da cui move la Nicomachea, parve alcun tempo misconosciuta per effetto delle nuove idee propugnate da Kant, del formidabile greco formidabile antagonista. La critica, a cui questi sottopose e con cui condannò l'eudemonismo, parve eclissare la luce del pensiero aristotelico. Senonchè un più attento esame dei principî dello Stagirita provò nella filosofia moderna, che contro di essi non è valida la polemica che fece Kant contro gli eudemonisti in generale; poichè il piacere a cui l'Etica di Aristotele mira,

non è arbitrario, mutevole, accidentale, ma connesso all'umana attività e fondato sulla gradazione delle funzioni[1].

Nell'eudemonia aristotelica tendono a conciliarsi adunque il piacere, considerato come dipendente dell'atto perfetto, e la virtù come ubbidienza al comando assoluto della ragione. E non si può abbastanza lodare il filosofo, di aver tentato e voluto unificare in un tal concetto della felicità i principî delle opposte scuole. Bensì devesi confessare, che nel trattato questa unificazione non è mantenuta in modo da resistere ad ogni contrasto e ad ogni obbiezione: anzi compare qua e là alcuna traccia di dua-

(1) Già il Trendelenburg *(Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik*, in *Historische Beitrage, III)* e l'Ueberweg *(Abhandlung über das aristotelische, kantische und herbartsche Moralprincip*; *e System der Logik* § 57 *e* 137) mostrarono l'insufficienza della critica kantiana per l'eudemonismo aristotelico. Mostrarono anche di più: non essere Kant riuscito a combattere che le varietà inferiori dell'eudemonismo; e non potersi colla pura volontà stabilire una morale, com'egli avrebbe preteso. Infatti l'Eudemonismo, che Kant confuta, è quello soltanto chiuso nei piaceri del senso e nelle soddisfazioni egoistiche. Ma può una data felicità essere doverosa, e diventare perciò oggetto della volontà senza scopi eudemonistici accessorî, senza pertanto cadere nella eteronomia. Kant non si avvide che anche dal principio eudemonistico, per la vita comune degli uomini scaturisce la necessità di leggi universali e la santità loro. L'opposizione tra nobile e basso, tra carità ed egoismo non si riduce, com'egli presume, all'altra, tra empirico e metempirico. Il pregiudizio a questo riguardo nella Morale kantiana corrisponde a quello della Critica della ragion pura, per il quale si esclude che l'apoditticità possa originare dalla cognizione sperimentale: di quì l'inconciliabile antitesi dell'inferiore e del superiore, e l'esclusivo formalismo di questo. Intanto, come nel conoscere, così nell'operare, non è punto vero, che sia l'ordine interamente prodotto dal soggetto, e imposto ad una materia per sè priva d'ogni ordine: le norme morali nascono piuttosto dalla relazione della nostra volontà e delle nostre azioni coll'ordine dato nella finalità naturale delle cose esteriori e delle funzioni psichiche.

lismo tra l'elemento sensibile e il razionale, massime perchè nella pura energia dell'intelletto è riposto il supremo godimento, a preferenza anche della soddisfazione della coscienza nella virtù pratica. Ed è la conciliazione avviata a ogni modo inopportunamente, col pareggiare il fine supremo per i sentimenti e gli affetti, a quello dell'attività razionale, per ciò solo che entrano ambidue nel genere *bene*. Se nell' astratto *bene* si comprendono due specie irreducibili, quali il bene sensibile e il bene morale, posto che irreducibili sieno le due idee di piacere e di dovere ad essi corrispondenti, come si può tenere per rigorosa un'equazione fondata esclusivamente sull'unità del nome? E il rapporto tra essi non potrebbe essere di subordinazione anzichè d'omogeneità? Giova notare queste difficoltà, perchè lo richiede l'ufficio della critica, ed allo scopo di far conoscere dove stieno i più ardui problemi, sebbene crediamo che a risolvere definitivamente ogni difficoltà non si possa mai pervenire. Bisognerebbe possedere per ciò una metafisica perfetta, o in altre parole avere del mondo e dello spirito una cognizione assoluta.

Delle singole virtù, in certa guisa per la comune origine, una attira l' altra: chi ne possegga una in grado eminente, certo possiede per lo meno anche la disposizione favorevole alle altre. Tutte infatti si collegano nell'amore del bello e del buono; e sebbene il carattere di comprensività e di generalità spetti più manifestamente alla prudenza e alla giustizia, è pur vero che tutte, col rispetto dell'onesto e del ragionevole, sono un perfezionamento dell'uomo. E in esso perfezionamento consiste il cammino alla felicità, se pure il sommo piacere è atto perfetto delle più alte funzioni. Solo chi opera, dice Aristotele, consegue le cose belle e buone; e la virtù è opera, e la vita del virtuoso è dolce per sè stessa.

Quest'ultimo giudizio è espresso dall'autore della Nico-

machea in più luoghi, fra gli altri al I, 8, 10, 11, dove è detto che la vita de' virtuosi è a loro grata per sè stessa, come lo è il cavallo all'amante di cavalli, e che le cose dolci posson ripugnare tra loro, ma il bello piace sempre, e per sè, e quindi le belle azioni pure. Al quale passo il Barthélemy annota, che Aristotele viene a condannare la stessa sua teoria della felicità. Il che a noi non par vero. Un dolce per sè, un bello per sè, un buono per sè, non esprimono nulla di simile all'idea platonica o a un assoluto oggettivo, indipendente dalla psiche. Anche il bene per sè, il bene ἁπλῶς, è sempre tale rispetto a un desiderio, è il bene umano rispetto al desiderio umano. Potrà questionarsi di nuovo, se un supremo bene umano possa stabilirsi senza alcun elemento a-priori; ma ciò in fine non pretende di fare nemmeno Aristotele. Onde cade da sè la critica del Barthélemy; il quale del resto, male interpretando l'ἀγαθὸν aristotelico, perchè a male interpretarlo lo conducevano le sue prevenzioni, si compiace in più d'un luogo di cogliere in fallo l'autore, designandoci quasi come un platoneggiante malgrado suo l'antagonista di Platone. Ma basti di ciò, chè non dobbiamo quì combattere il Barthélemy, nè ha bisogno delle nostre povere difese *il gran maestro di color che sanno.*

Quant' è nobile veramente la vita di quello ch' egli chiama il vero virtuoso! Nel suo animo regnano sereni la più cospicua produzione dell'uomo ed il più alto affetto: la scienza e la carità. È forse bisogno di ricordare, quanto posto abbia la scienza nella vita beata, quanto contribuisca al perfezionamento dell'uomo e della società, secondo il concetto di Aristotele? E quanto s' addica al virtuoso il profondere beneficî a' suoi cari, e l'esser mite e buono e generoso con tutti? Ma c' è anche di più; imperocchè la scienza e la carità non solo fan bella la vita individuale, ma cementano la vita sociale e rendono,

prima possibile, e poi perfetta, l'opera della giustizia. E dal III, 1, 14 e da altri luoghi ad esso comparabili, toccanti dell'importanza della colpa e della imputabilità, si rileva, che conviene distinguere l'ignoranza dal momentaneo oblio, e l'ignoranza vincibile dalla invincibile: nella parola del filosofo giace come latente l'affermazione, che è per ciascuno obbligatorio di far quanto può per sapere. E nel IX, I, 7 è scritto, che tra coloro che si uniscono per attendere alla filosofia, il ricambio di beneficî e di premî è maggiore che in qualsiasi caso; e che il pregio del sapere non si misura a danari, nè si può rendergli mai onor sufficiente, come non si può agli dei nè ai genitori. Quant'è nobile e grande questa lode della scienza che affratella gli spiriti! Non ci voleva meno dell' indole greca, che al di là dei confini delle patrie tradizioni e della πόλις preparava la coscienza *umana* nella libertà del sentimento e della ragione, per dare tali giudizî, che valgono un inno. Elevato del pari è il sentimento dell' amicizia e del disinteresse nel IX, 11, dove s'insegna con qual delicatezza e liberalità si debbano chiamare gli altri a parte dei nostri piaceri e delle nostre fortune, e risparmiarli al contrario nei nostri dolori, e congratularsi sinceramente delle loro contentezze, e prontamente confortarli e soccorrerli nel bisogno e nel lutto.

Scienza e carità, ossia perfezione dell' anima e come forza intelligente e come affettiva, ecco la meta più alta delle umane aspirazioni. Nè in ciò vorrebbe alcuno muovere obbiezioni al filosofo antico. Ma può desiderarsi una misura o una norma all'armonia delle due facoltà; che si fissi la prevalenza dell' una, o dove stabilire la loro equazione; può desiderarsi, in altre parole, che si dia la relazione del sapere all'operare morale. E a tali domande non troveremmo risposta decisiva nella Nicoma-

chea. Già nella teoria delle virtù intellettuali pende una tal quale oscurità sul loro pregio rispettivo, e sul manifestarsi della prudenza, dove il sapere e il fare in certa guisa si uniscono. Di più tutta la teoria dell'anima mette capo alla preferenza dell'attività speculativa, dove compare in fondo la presupposizione della superiorità della scienza, superiorità che è fondamento delle dottrine etiche da Aristotele impugnate, quand'egli combatte la tesi socratica e platonica, che virtù equivalga a scienza.

Ma qual che sia l'elemento da preferire come costitutivo della virtù, la perfezione dell'uomo sarebbe inattingibile fuori di ogni stato sociale; nè alcuna forma di società potrebbe sussistere senza alcun patto legale, senza il riconoscimento di un qualche diritto negli altri uomini per parte di ogni uomo, senza cioè una qualche azione della giustizia positiva per quanto imperfetta. E basta ciò a intendere la necessità del trattato della giustizia in relazione alla virtù umana ed alla Eudemonia nell'Etica Nicomachea, e la distinzione delle due specie di giustizia, distributiva e riparatrice, ambedue necessarie ma in diverso modo effettrici per il mantenimento dell' ordine sociale. La riparatrice si fonda sull'eguaglianza degli uomini, che sono tutti il vivente diritto, e senza guardare a persone vuol ristabilire quell'eguaglianza, ove sia stata violata, tra le perdite degli uni e i guadagni degli altri. La distributiva è ancora uguaglianza, ma di rapporti, cioè proporzione. È più compenetrata colle varie forme di governo e quindi con esse mutabile; e per esse presupponendo delle ineguaglianze, dà più a chi val più, meno a chi meno. In un governo che effettivamente considerasse uguali tutti i cittadini, nella perfetta democrazia, la proporzione diverrebbe vera uguaglianza, non variabile che per il vario merito delle singole azioni, e in verità una sola la Giustizia.

Il vero merito poi, che dipende tutto dall'intenzione, ha premio la stima. E quì è da ricordare come non a torto Aristotele dia molta importanza a questo tributo che un popolo rende a'suoi grandi, tanto da considerarlo unico oggetto alle aspirazioni del suo magnanimo. È un affetto che eleva sempre più gli ideali, e mette in comunione gli spiriti. Ora quest'onore è offerta spontanea, nè si può per esso con una legge positiva fissare il quanto o l'uguaglianza. Ma l'uguaglianza di diritti negli uomini è il fondo mero di quanto il libro offre di buono sulla Giustizia. Infatti anche della φιλία, considerata dall'aspetto del giusto, dicesi che essa suppone uguali le due parti; o se comporta qualche disuguaglianza, vuole che la parte inferiore compensi in certa guisa con maggior somma d'affetto il più dei beneficî che riceve. Un ragionatore quale Aristotele non poteva non pensare così. L'eguaglianza degli uomini è più o men chiaramente inclusa nelle prime affermazioni del diritto: anche nelle tribù selvagge, anche nelle associazioni di malfattori, vige qualche mutuo rispetto e l'obbligazione a reciproci patti. Unica differenza è questa, che in tali casi le regole sono men forti e d'un'applicazione ristretta, mentre per noi sono assolute e universali. Mentre la ragione estende a tutti i membri della specie umana il contratto equilaterale, il selvaggio e il malfattore non vedono al di là dei pochi lor compagni di preda. Ma è un fatto accertato per Aristotele, come lo è oggi per la Morale indipendente[1], e per ogni altro, che, data in qualunque epoca una società qualunque, i suoi membri riconoscon tra loro dei rapporti di diritto e d'obbligazione, ch' essi hanno un'idea di giustizia.

---

(1) V. Coignet, op. cit. 73-74.

Il δίκαιον πολιτικὸν rientra così nel concetto dell'ἁπλῶς δίκαιον, del καθόλου δίκαιον, per il quale la giustizia consiste nell'esercizio di tutte le virtù con relazione agli altri uomini, e viene ad essere non una parte della virtù, ma la virtù tutta quanta. Se l'uomo è un animale politico, è manifesto che fuori della convivenza egli non può raggiungere il fine della sua natura, nè quindi esercitare la virtù. La moralità non può comparire fuori della vita sociale; e se si parla di virtù individuali e solitarie, gli è solo per analogia tra le varie funzioni dell'individuo e i membri d'una società, potendo le prime come i secondi essere armonizzate o in dissidio tra loro: e a chi ben guardi, parrà inoltre, che di ciò che si chiama virtù individuale il supremo criterio sta in fine in qualche rapporto dei risultati di quella al benessere comune.

Posta la necessità della convivenza sociale, è posta con ciò pure la necessità di una costituzione: e quindi l'autore era tratto dalla materia medesima a discorrere degli ufficî principali del diritto positivo. Dee la giustizia correttiva mediante il magistrato, che è la stessa legge animata, tutelare l'eguaglianza e ristabilirla colle sue sanzioni, quand'essa è violata. E nella distribuzione degli onori conviene serbare la proporzione. Anche per i pubblici carichi la proporzione ci dev'essere; chè spese ed altri oneri intese certo abbracciare Aristotele con quelle parole ἔλαττον e μεῖζον κακὸν, usate là dove nel quinto libro tocca della giustizia distributiva. Ciònondimeno non si risolve tutta la moralità nell'obbedienza alle leggi dello Stato: Aristotele contrappone nettamente nel V, 7 il dritto naturale al dritto positivo, e afferma esservi un giusto naturale che ha dovunque la medesima forza, e questa forza non trae dal piacere a questo o a quello, mentre il giusto legale riguarda cose che prima della sanzione della legge poco importa sien fatte o no, sien

fatte in uno od altro modo[1]. Taluni credettero che Aristotele avesse negato il diritto naturale, o almeno di coglierlo in flagrante contraddizione, perchè al capo 2 dello stesso libro avea unificato l'obbedienza alle leggi con la intera giustizia, ammettendo che le leggi di uno Stato comandino tutto ciò che è onesto. Ma quando si pensi all' ἁπλῶς δίκαιον messo tante volte di fronte al giusto legale, e alle patenti affermazioni del capo 7 testè citato, e ancora all'elogio fatto dell'Equità, come superiore alla rigorosa giustizia, dilegua ogni sospetto che la virtù stesse tutta per il nostro filosofo nell'obbedienza alle leggi positive. E non c'è nemmeno da meravigliare delle espressioni del capo secondo. Come altrove è chiamato buono chi apprezza le cose buone per natura, καλὸς δὲ κἀγαθὸς colui che fa inoltre le cose buone e le belle per sè stesse, se equipariamo all'uso di questi termini il significato del *giusto* , ci parrà che Aristotele volesse mirare a leggi perfette , a leggi che meritassero per eccellenza questo nome. E se le leggi anche di una società imperfetta egli vedeva non limitarsi a precetti negativi, ma comandare qualche azione positiva , non pare sconveniente ch' egli pensasse una legislazione perfetta anche per le azioni benefiche, tanto più che gli uffici attribuiti dagli antichi allo Stato eran molto più estesi che non presso noi. Del resto, tornando al V, 7, nel registrare le obbiezioni fatte all'esistenza d'un *giure* naturale e nel refutarle, è ammirabile l'accenno che vi si fa allo svolgimento dei diritti; sapiente sovratutto quel pensiero, per cui sotto alla continua mutabilità di statuti e di convenzioni apertamente riconosciuta, si afferma un principio costante, che sarebbe

(1) Cf. ciò che su questa materia è discorso precedentemente, nel capo IV della parte terza, e nel II della parte quarta.

la forma necessaria dell'evoluzione: qualche cosa d'immutabile c'è, non foss'altro, la legge delle variazioni medesime.

E accanto al merito d'aver additato in tal guisa come alla suprema legge morale si possa giungere induttivamente, un altro e non piccolo ne ha Aristotele nell'aver nettamente distinti i due aspetti della giustizia positiva. Il Barthélemy sotto questo secondo riguardo crede si debba attribuirgli la lode di aver per il primo distinto la costituzione dal codice. Ma da questo punto stesso per cui ammiriamo il greco maestro, si fan visibili que'difetti che più saltano all'occhio nella Politica, producendo essi anche nella Nicomachea alcune incongruenze. Abbiam veduto che l'esistenza d'un qualche dovere tra un uomo e un altro qualunque, e il dritto naturale, e l'equità che corregge l'applicazione del *giure* positivo, fanno pensare a un'eguaglianza degli uomini. Intanto l'uguaglianza fondata sull'identità di coscienza e di ragione, cui la civiltà moderna mette a presupposto d'ogni sua nuova istituzione e predica sì di sovente, Aristotele o appena o non affatto intravvide. L'uguaglianza, di cui egli ordinariamente discorre, è creata dallo Stato, e intercede fra un numero limitato di persone, fra i membri di una classe soltanto. Gli uomini son divisi per lui in due classi assolutamente separate. Ci son dei padroni e ci son degli schiavi : questi non figurano come persone, ma come proprietà dell'uomo al pari dell'animale , anzi degli istrumenti. Il padrone nulla deve allo schiavo in quanto è tale; gli darà solo qualche cura come a un bene proprio. Se lo tratta con dolcezza, non è per rispetto dello schiavo, ma per rispetto di sè stesso: lo schiavo in una parola non ha alcun diritto , non è per nulla una persona morale. E il più strano sta in ciò , che il filosofo non cercò un fondamento alla sua distinzione in una inferiorità fisica o in

altra diversità naturale; l'origine della schiavitù è per lui, come per tutti gli antichi, in un fatto accidentale, nella guerra. La sorte dunque segna la condanna decisiva di tanta parte degli uomini, e li aggioga all'arbitrio altrui in nome di quella forza, i cui abusi son poi condannati dalla Giustizia che si vuol far valere[1]. Ecco una macchia d'origine, un errore capitale nella dottrina, per tanti altri aspetti plausibilissima, del filosofo antico! Il dritto positivo, nelle sue linee prime, è fissato dal caso e dalla violenza; onde, anche partendo dalla libertà del volere, non si può arrivare alla vera giustizia. L'oggetto della Morale è così colto solo imperfettamente, e le sfugge ogni criterio ben definito.

Dall'esser l'uomo per natura socievole scaturisce intanto il primo diritto. Or questo medesimo carattere fa l'uomo incline originariamente all'amore e alla compassione degli altri; ed è quì la condizione positiva, come nella giustizia è la condizione negativa, di ogni specie di società; il vero cemento della convivenza è l'amore, esso che veramente le imparte un carattere etico. Sotto il nome di

(I) La schiavitù spiegata così nella sua origine storica, è mantenuta come una necessità dal filosofo nella sua Politica, per la ragione che anche nello Stato come nell'uomo ci dev'essere una materia che sottostia alla ragione, ci dev'essere chi obbedisce e lavora come chi conosce ed impera. Al difetto di tale filosofia, del resto esplicabile colle ragioni storiche, ci pare che Aristotele opponga egli stesso una correzione dal punto di vista moderno, quando in certa guisa divinando il futuro e la sostituzione delle macchine agli uomini, scrive nella sua Politica che di schiavi e d'operai si farebbe a meno, quando gli strumenti del lavoro compissero per impulso proprio o per volere di numi l'opera loro, quando la spola corresse la trama da sè, e il plettro da sè percotesse le corde. V. *Politica*, I, 2: e cf. la citazione e la traduzione che fa del passo il Minghetti, nel libro della *Economia Pubblica*, pag. 5.

φιλία sono da Aristotele compresi in un'ampia trattazione l'amore, la benevolenza, la carità, l'amicizia, tutti gli affetti altruistici, per i quali non possediamo un vocabolo generico, pur avendo la cosa, e in maggior grado degli antichi, massime per opera del cristianesimo. Ed è nel discorrere di questi vincoli che Aristotele avanza di molto la legislazione, e interpreta fedelmente i sentimenti che la natura ispira. La dottrina della φιλία entra poi nell'Etica, oltrechè per la ragione dell'uomo nato al consorzio, per questo che alla felicità, cercata pure dopo la riflessione, tutti han bisogno d'amici; e serve così d'anello d'unione tra l'Etica propriamente detta e la scienza sociale. E di essa abbiamo già veduto che risponde meglio a una legge umana suprema, perchè si fonda sull'uguaglianza: ponendosi essa prima, per anteriorità logica, come vera uguaglianza, sebbene poi cada nel fatto anche tra disuguali. E la prima forma e più necessaria d'amore è quello famigliare: l'uomo è per natura *συνδιαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν*, quanto è anteriore e più necessaria la famiglia che lo Stato. La quale necessità tuttavia è da intendersi nel senso dei bisogni fisici, rimanendo lo Stato la forma idealmente più necessaria di società, a cui le altre restano subordinate. Come lo Stato alla sua volta dovrebbe subordinarsi a un organismo sociale più vasto, ove questo esistesse o fosse per nascere quandochesia; della quale probabilità non sembra per vero che Aristotele abbia avuto alcun sentore. Della famiglia, de'suoi rapporti interni ed esterni, son dette cose degnissime anche della civiltà moderna: vi dev'essere armonia di voleri, comunanza di beni, distribuzione di ufficî: i figli ne sono lo scopo, e il legame più sicuro de'coniugi. Cade quì la sentenza, *συνέχει δὲ τὸ κοινόν*, che è di un'importanza grandissima anche per ogni altra forma di società, e che parve a ragione mirabile al nostro Fio-

rentino[1]. Cade quì eziandio quel temperamento del duro giudizio fatto altrove degli schiavi: in quanto uomo, anche lo schiavo può essere oggetto di affezione; temperamento che il filosofo consacrò in certa guisa coll'esempio, essendo egli stato molto umano co'suoi schiavi, ed avendoli affrancati nel testamento. Anche della società civile ciò ch'egli dice mantiene sempre un alto valore. La genesi e la ragione dello Stato richiedono ch'esso miri al benessere dei cittadini; onde son riprovati, come fatti contro alla sua natura, tutti i provvedimenti e le leggi che a quel risultato si oppongono; e la misura onde vien esso o raggiunto o appressato, è il criterio per il pregio delle varie costituzioni.

Manifestamente, entro la cerchia degli affetti simpatici, dei consigli di carità, e dello scopo dei varî organismi sociali, nulla manca alla Nicomachea. L'unico difetto che avvertimmo dunque nella dottrina del consorzio, è quello sulle sue condizioni negative, sul fondamento della giustizia. Ma non è da meravigliare se questa verità, oggi assai trita, dell'uguaglianza degli uomini nella libertà morale, rimase all'autore nascosta, quando lo fu a tutta l'epoca sua, nè poteva avvenire altrimenti, dacchè la critica dello spirito non era certo compiuta a quei tempi.

Un altro difetto, che per altro tocca l'insieme delle teorie etiche piuttosto che la parte della giustizia, sta in ciò che non è distinta bene dalle altre leggi naturali quella morale. Ben si capisce qual ne sia il fondamento per Aristotele, e cioè che l'ideale morale è una conseguenza delle leggi che vigono in tutto l'universo; ma non s'ella sia una vera legge, e come lo sia; mentre è pur dato all'uomo di sottrarvisi materialmente. L'autore afferma bensì la libertà del volere, e con ciò viene im-

(1) V. *Elementi di Filosofia*, pag. 366, prima ediz.

plicitamente ad ammettere, che la legge corrispondente sarà per qualche proprio carattere contraddistinta da quelle di tutti gli altri fatti; ma questa illazione egli non la presenta, nè si trattiene in alcuna parte sulla necessità propria del fine etico. Il tipo ch'egli propone, quando siamo alla fine, non sappiamo ancora se valga un imperativo, o un esemplare estetico, o se infine sia la forma a cui ognuno fatalmente è sforzato. Nè si dica che ponendosi la libertà, la questione è bell'e risoluta. Poichè la libertà nella Nicomachea non coincide col concetto moderno di possibilità di una lotta tra piacere e dovere, tra egoismo e altruismo. Ma forse, questa che altrui può sembrare la massima imperfezione della dottrina aristotelica, alla critica assennata parrà prudente riserbo. L'ingegno speculativo la cede in certa guisa un momento alla pratica, e per non compromettere il contenuto della legge, ne passa in silenzio i caratteri, indistinti fors'anco a lui medesimo o troppo controvertibili.

Intanto l'assenza di caratteri precisi, o meglio l'incertezza in cui è lasciata la natura della legge, apporta nella dottrina altre imperfezioni. Non son dapertutto combinate la soddisfazione dell'egoismo e quella dei sentimenti simpatici; or sembra l'una prevalere, ora l'altra. Per verità, nel capo che il libro nono consacra all'amore di sè, è agitata seriamente la questione de' due affetti antitetici, e si riesce mirabilmente a conciliare la massima soddisfazione dell'egoismo col più nobile disinteresse. Ma poi quel pensatore solitario, di cui si parla nel libro decimo, e che ricorda il motore immobile della Metafisica, mentre si dà per il modello dell'essere felice, è pure il sommo dell'egoismo. Chi direbbe la sua vita oltre che bella, virtuosa e meritoria? Non è certamente coi concetti abituali di virtù e di moralità che potremmo chiamare colui l'ottimo degli uomini. E nondimeno il trattato

aristotelico si chiude con un discorso sulla felicità, che modifica in parte i principî, e la fa consistere nella contemplazione. Ma il più singolare si è, che mentre a noi queste ultime pagine del trattato paiono meno inspirate di altre al disinteresse, più d'un mistico ci trovò il suo tornaconto, e aiuto d'armi e d'immagini. Infatti ogni piacere, che non sia quello della speculazione, sembra scartato nella felicità perfetta della fine della Nicomachea: e questo indirizzo spinto molto in là dagli alessandrini, condurrà al gnosticismo e alle aberrazioni dell'estasi. Se non vi cade lo stesso Aristotele, ci sembra per lo meno consigliare il sapiente a vivere nella solitudine, lungi dagli affari politici. Or ciò come s'accorda coll'εὖ πράττειν richiesto dapprincipio nel definire la felicità, come s'accorda col bisogno che ha il felice, secondo il I, 8, dei beni esteriori? Poichè, secondo quel luogo, l'εὐδαιμονία risiedendo nel completo esercizio delle energie umane, è impossibile raggiungerla, è impossibile o almeno molto difficile operare le cose belle, senza beni di fortuna; potrà al contrario chi li possiede operare meglio e di più: πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως. E lasciamo pure le altre condizioni di nobile nascita, di bel corpo, di prole, che non sono certo senza effetto nello stato complesso, che si disse eudemonia nel cominciamento del trattato.

Noi vediamo intanto come i punti deboli dell' etica aristotelica son quelli stessi, intorno a cui esita anche la scienza moderna, e forse ad esitare è condannata per sempre. Ma ormai che ci siamo più volte imbattuti nelle dubbiezze che avvolgono la dottrina della felicità, esauriamo il nostro ufficio di critici. A ragione esige Aristotele, che nell'eudemonia ci sia la sufficienza a sè stesso e l'indipendenza, l'*autarchia;* ma quando si tratta di

rispondere chi posseda l'autarchia, Aristotele oscilla fra due ideali, la speculazione da un lato, la vita politica dall'altro. E gliene fu fatta replicatamente accusa. Il vero è che Aristotele considerò l'uomo a volta a volta sotto due aspetti diversi, e che i due fini non si contraddicono. Ma se le cose sono in sè conciliabili, non è men vero che Aristotele non si curò troppo di additare questa conciliabilità, nè di prevenire obbiezioni. E poi la conciliabilità non è ancora unità; nè a questa si poteva arrivare coi presupposti metafisici del suo sistema. Il dualismo di materia e di forma, ch'ei fe' bensì coesistere nella realtà dell'individuo, che è insieme potenza ed atto, ma per ridividerle quando la realtà somma pose non più nel sinolo della forma e della materia, sì piuttosto nella forma scevra di materia, nel puro atto, in Dio; quel dualismo che si ripete nella natura come doppia finalità, intrinseca l'una, estrinseca l'altra, e nella psiche diveniva lo stacco tra l'intelletto passivo e l'attivo, ricompariva finalmente nell'Etica come irreducibilità di virtù teorica e di virtù pratica.

Nonostante questo interno dissidio del sistema, non puossi negare ch'esso ha tendenze unitarie e materialistiche. Nei libri *de Anima* si percorre l'intera natura per mostrare che il principio senziente e pensante è in noi lo stesso che vegeta e cresce: onde l'anima figura come l'entelechia del corpo, e non v'ha luogo per l'immortalità della coscienza personale. Or contro questa tesi negante l'immortalità, che fa capolino qua e là anche nella Nicomachea, compaiono in questo medesimo trattato altre frasi, che se non affermano il contrario, inducono almeno il pensiero della sua possibilità. Forse vi si parla per ipotesi, o concedendo qualche cosa ai pregiudizî dell'uditorio? Aristotele avrebbe in fondo ragione per noi, che certe questioni riteniamo superiori alle forze del sapere dimo-

strativo: forse egli sentiva di non potere nè asserire nè negare decisamente. Senonchè, escludendo dal suo trattato questo problema, egli avrebbe dovuto il fine terreno della felicità descrivere in guisa, che fosse accessibile a tutti. Ogni uomo deve potere agir da virtuoso; l'eudemonia aristotelica intanto non può essere che il privilegio di pochi, favoriti dalla natura e dalla sorte. Ecco un altro difetto della dottrina. L'autore, incalzato dalle nostre domande, avrebbe forse trovato una soluzione plausibile, nell'ammettere varî gradi di felicità, e nell'apprezzamento maggiore delle disposizioni a ben fare e delle buone intenzioni, anche là dov' esse non possono tradursi in atto. Ma pigliando il testo com'è, le spiegazioni su questo soggetto sono incomplete, e si prova un certo disgusto nel vedere da un nobile magistero affidato in qualche parte il premio della virtù alle mani del caso.

Ma se guardiamo all'intera condotta dell'uomo virtuoso e felice, come a modello a cui tutti dobbiamo per quanto è delle nostre forze avvicinarci, esso ci sembrerà senza dubbio un modello degno ed imitabile. Quel coraggio conscio di sè, quella moderazione delle proprie forze e delle proprie aspirazioni, quell'armonico appagamento dei bisogni fisici e spirituali, quell' uso temperato delle ricchezze, delle cose tutte, fin del motteggio, quella saviezza regolatrice dei doni e del perdono, che il filosofo consiglia, attuati in qualunque civiltà e in mezzo a qualunque gente, non potrebbero avere che conseguenze benefiche e meritare la generale approvazione. Per questo rispetto tocca anche a noi ripetere, che nella Nicomachea trovasi oltre che il codice della severa giustizia, quello che con linguaggio moderno direbbesi dei costumi gentili o della cavalleria, il tipo insomma d'una raffinata educazione. E nel delineare tale immagine, quanta conoscenza del cuore umano non spiega l'autore, quanta sagacia d'analisi, quanta

ricchezza d'espedienti con cui provvedere alle molte e così varie contingenze della vita! L'uomo vi è considerato e nelle sue doti più intime, e nei multiformi aspetti che il suo contegno può assumere nelle relazioni cogli altri, relazioni d'affari, di benevolenza, di mutuo concorso all'onor della patria o al più fuggitivo, ma pure schietto e quindi non riprovevole, divertimento. E ogni lato, per così dire, dell'immagine offerta dal moralista, gli porge occasione allo studio di qualche passione, e a ricercarvi quanto è dovuto all'umana natura e quanto a cause esteriori, e fin dove certe naturali tendenze meritino venire assecondate, ed oltre qual limite divengano perniciose all'individuo e all'umano consorzio. Scaturiscono così, a ogni pagina quasi, delle savie osservazioni psicologiche o sociologiche, degli ottimi consigli, dei quali hanno alcuni bensì un'importanza subordinata agli ufficî che l'individuo disimpegna ed ai mezzi di cui dispone, ma i più hanno anche oggi un incontestabile ed alto valore morale per ogni classe di persone e per ogni circostanza. Così è d'ogni virtù particolare, che l'autore consideri nel suo uomo felice; ma più larga messe d'ammaestramenti raccogliamo, ed è naturale, là dov'egli s'intrattiene della virtù generale della prudenza, e dei legami d'amore tra gli uomini. Per la prudenza siamo in certa guisa condotti ad affissarci nelle condizioni interiori di tutto l'operare virtuoso, nel rapporto fondamentale tra la ragione e l'azione, e nei varî gradi dell'imputabilità, cui Aristotele ben distinse, come più sopra abbiam detto. Per i discorsi dell'amicizia vediamo tutto il fondo simpatico dell'umana psiche, e gli organismi sociali che ne nascono, e la ragione del loro sviluppo; e trascorriamo per tutti i doveri, che oggi diciam positivi o di carità, e per le manifestazioni più nobili di quella forza che è propria dell'essere pensante.

Non ritorneremo ora sull'amicizia per vedere un'altra

volta com'entri nell'opera. Diremo piuttosto, che per il largo significato della voce greca φιλία, essa viene ad abbracciare bensì tutti gli affetti altruistici, e come tale è dessa il fondamento della famiglia e dello Stato; ma che dell'amicizia in senso più stretto fa Aristotele una triplice distinzione, e che per la forma migliore ha un sì elevato ideale di delicatezza e di disinteresse, da non potersi immaginare nulla di più nobile nemmen oggi dallo spirito meglio disposto alle abnegazioni; in prova della quale elevatezza non facciamo che rimandare al penultimo capo del libro nono, non volendo quì sciuparlo in commenti. Quanto alle specie d'amicizia, l'una è fondata sull'utile, la seconda sul piacere, la terza sulla virtù: la prima nasce d'ordinario tra i vecchi — e qui uno sguardo all'indole propria de' vecchi; la seconda tra' giovani — inclini ai diletti esteriori, all'amore della bellezza, all'appagamento delle passioni. In ambedue questi casi gli amici non s'amano già per sè stessi, ma in vista del bene che l'un può trarre dall'altro: l'amicizia nasce dalle circostanze, ed è perciò al pari delle circostanze mutabile e passeggera. Solo la terza specie è veramente perfetta, quella degli uomini virtuosi che si amano e si rassomigliano per la virtù. Quest'amicizia dura quanto la stessa virtù, che è per sua natura delle cose più stabili, e la favorisce e l'onora; ma raccoglie in sè anche i vantaggi delle forme d'amicizia inferiori, a cui poi ella serve di modello, perchè ad esse non s'applica infine il nome d'amicizia se non in quanto a lei si rassomigliano. Solenne efficacia questa della virtù, che santifica tutto ciò che cade sotto di lei! Nel suo regno anche l'amore di sè diviene tanto puro e nobile quanto il più caritatevole e liberale amore degli altri. C'è qualche cosa, da cui irradiato l'egoismo spogliasi di tutto ciò che d'ordinario si pensa d'abbietto con questa parola, e può toc-

care la sublimità del più ammirabile amore del prossimo. Nell'amor proprio di chi è virtuoso, e quindi degno di affetto e di stima avanti a sè stesso, nel vero amore di sè è incluso necessariamente anche l'amore degli altri, tanto che chi più profondamente ama sè stesso più ricerca le azioni belle e sante, e preferisce il piacere, istantaneo sia pure ma intenso, che gli viene dall'intero sacrificio di sè, a una somma di lunghi ma meno pregevoli piaceri che gli potrebbe dare la vita protratta. Il capo ottavo del libro nono della Nicomachea porge con tali argomenti una soluzione razionale del problema, che tutte le religioni positive si proposero, di fare che la suprema felicità individuale sanzioni l'operare virtuoso e rimeriti la beneficenza e le abnegazioni. Nè picciol valore ha per questo rispetto il capo quarto del libro stesso, dove pure è detto che l'amor di sè ben inteso è fondamento all'amore degli altri: dove anche è detto che le soddisfazioni più pure e più certe son quelle dell'animo retto, e che il virtuoso soltanto è sempre uguale a sè stesso, e quindi sereno e pago di sè, laddove il malvagio è a sè nemico, e quindi internamente lo lacera un dissidio che lo fa abborrire e temere il proprio modo di essere. Tal contrapposto, che richiama alla mente il verso stupendo di Giovenale contro gl'iniqui « *virtutem videant intabescantque relictam* », fe' già esclamare il Giphanius del brano in discorso: *aureum caput et fere theologicum !*

Ed ora che abbiam considerato la moralità nelle sue conseguenze per il benessere dell'individuo, e come condizione all'esistenza dell'organismo sociale, e l'abbiam considerata anche fino a un certo punto, coll'autore, nel suo svolgimento naturale, e nella sua ultima meta, è tempo che tocchiamo della virtù in sè medesima, de' suoi caratteri, del suo pregio e delle sue specificazioni. Chec-

chè ell'abbia di proprio, non si strania tuttavia assolutamente da tutti gli altri fatti naturali: e può riportarsi all' esercizio perfetto delle funzioni come a genere, inquantochè si parla anche di virtù degli animali. Il semplice raccostamento per analogia alla virtù degli altri esseri, ci fa intendere che la virtù dell'uomo non sarà in opposizione con verun bisogno della sua natura, e che siamo quindi ben lontani dalla mortificazione della carne vagheggiata poi dall'ascetismo nella vita degli anacoreti. Il piacere della passione è ugualmente combattuto, ma perchè è esagerato e fuorvia, non per una condanna radicale di una parte dell'umana natura. Virtù è certo frenare gli affetti, ma perchè la soddisfazione inconsulta ed esagerata delle passioni dà un piacere variabile quanto esse, sempre malsecuro ed inquieto, che offusca la ragione colla sua insaziabilità, e infiacchisce il nostro volere e turba la coscienza, laddove il piacere che deriva dall'operare morale, è d'una serenità costante, che favorisce sempre più lo sviluppo armonico delle nostre attitudini e completa l'essere nostro. La ragione non proscrive nè il piacere nè gli affetti: soltanto li regola al fine della vera felicità, e in questa via li favorisce, mentre li rintuzza quando stanno per divenire ostacoli. La ragione eleva e purifica le tendenze e gli affetti, e nell'armonia di questi elementi risiede in fondo l'ἀρετή; per essa anche il piacere diventa morale; e l'essere si libera dalla cieca schiavitù degli istinti: per essa è vinto l'animale, e domina l'uomo.

La virtù è l'abito dell' operar bene, che rende perfetto e facile l'atto buono. Può costare sforzo l'acquisto di lei, ma l'esercizio, quando la si possegga, reca piacere. Aristotele è qui d'altro avviso che Kant, il quale ripone la virtù nello sforzo della volontà per conformarsi al dovere; Aristotele accenna sì a sforzi ed a lotte nel

parlare dell'ἐγκράτης, ma non li ritiene, nonchè necessarî, possibili nel vero virtuoso. Gli è che i due filosofi non miravano allo stesso punto; Aristotele parla della moralità già svolta e perfetta, Kant della moralità militante. Del resto i due concetti lungi dal contraddirsi si completano a vicenda, l' uno cogliendo di preferenza il processo, l'altro il resultato degli atti morali. L' azione virtuosa pertanto in Aristotele deve oltre che esser fatta a un dato fine, e con libera volontà, essere ancora accompagnata dalla ferma intenzione dell'animo a persistere in quel modo di opera; senza questo, potrà per avventura dispor bene l'animo a virtù, ma non ne è essa il prodotto, nè può quindi alla virtù attribuirsi. Modificabili siccome sono gli abiti durante la loro formazione, non si può credere che la virtù sia in noi per natura; ma nemmeno che sia contraria a natura. Essa è il risultato della volontà e dell'abitudine, ed è il possesso più completamente nostro. Ma perch'ella si formi, non basta che gli atti sieno buoni nei loro effetti, convien che lo sieno anche nella nostra coscienza, che cioè l'operatore sappia ed abbia intenzione di fare il bene, e che sia fermo in quel proponimento, che dicevamo testè, di far sempre ugualmente. In quest'ultima condizione da Aristotele voluta, parve a taluno di leggere, sebbene oscuramente, l'universalità dell'imperativo kantiano. Con tali caratteri la virtù umana non si può più confondere con quante altre vi sieno: e se nell'uomo stesso si danno anche virtù fisiche, la virtù in senso proprio se ne distingue, onde dall' autore è fondatamente contrapposta ad esse come τὸ κυρίως ἀγαθὸν, ἡ κύρια ἀρετή.

La virtù ha un merito, e quindi un premio. Le è in certa guisa una sanzione il piacere ch'ella reca con sè, e i benefizî che profonde negli altri: ma ha un altro premio negli onori che il pubblico le tributa. Nè il magnanimo,

che per Aristotele possiede ed esercita la virtù in grado insigne, dee fuggir dal cercarli, come al cristiano consiglierebbe l'umiltà evangelica. Non diventa il merito cosa venale per questo premio: l'onore non è tal cosa che serva all'interesse individuale, ma tale che unifica tra loro gli spiriti, perciò un bene *comune* e in conseguenza etico.

Non ridiremo qui certamente delle virtù particolari da Aristotele trattate, ma giova toccare in breve della loro divisione e distribuzione. La pluralità delle virtù si comprende, anche accettata per tutte l'uniformità delle condizioni quanto al volere e alla conoscenza; dal momento che la retta ragione può esplicare la sua attività in molti modi, e dirigendo tendenze diverse. Lo Zell, seguendo Mureto e Gifanio osserva che si va dal coraggio, la meno alta delle virtù morali, ascendendo gradatamente alla somma delle intellettuali; e noi pure altrove indicammo questa via ascendente che si stacca in certa guisa dalla vita animale per mettere al puro atto divino [1]. Le virtù superiori non possono comparire, se in qualche grado non siensi già manifestate le inferiori, ma queste alla lor volta non sono che in via di formazione, finchè le superiori non intervengano in qualche misura. Non altrimenti devesi sciogliere il giudizio ricorrente che definisce la virtù per la retta ragione, e la retta ragione per quella dell'uomo virtuoso. Nè altrimenti si può sciogliere l'apparente circolo vizioso, per cui la virtù si trova dov'è la φρόνησις, mentre poi la φρόνησις sceglie bene là dove regni la virtù: al quale proposito appunto osservava il Trendelenburg che φρόνησις e ἀρετή crescono di conserva per l'esercizio [2]; sentenza che ha una riprova nel II, 3 dei Magna moralia.

(1) Conf. della parte terza il capitolo III, a pag. 207.

(2) *Historische Beitrage,* II, 385.

Qualunque sia il numero delle virtù etiche, Aristotele non dà il suo quadro come perfetto. Quanto alle intellettuali, noi crediamo col Prantl [1] e col Rassow [2], che l'autore abbia voluto intendere sotto quel nome solo la *σοφία* e la *φρόνησις*, l'una appartenente all'*ἐπιστημονικὸν*, l'altra al *λογιστικόν*. E cel fanno credere il principio e la chiusa del discorso sulle virtù dianoetiche. Al VI, 1, 7 sorge già la presunzione: *Ληπτέον ἄρα, ἑκατέρου τούτων...*; poi, che non si voglia parlare se non di due virtù, sembra confermato dal VI, 2, 6: *ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια το ἔργον. καθ' ἃς οὖν ἕξεις μάλιστ' ἀληθεύει ἑκάτερον, αὗται αἱ ἀρεταὶ αμφοῖν*; e infine oltre che da varî altri luoghi del libro, dalla ricapitolazione che si fa dello studio al VI, 11, 7: *Τί μὲν οὖν ἐστιν ἡ σοφία καὶ ἡ φρόνησις καὶ περὶ τίνα τυγχάνει ἑκατέρα οὖσα, καὶ ὅτι ἄλλου τῆς ψυχῆς μορίου ἀρετὴ ἑκατέρα, εἴρηται.*

Le varie virtù, intellettuali ed etiche, non è bisogno che fioriscano tutte in una persona: non solo si può averne una senza un'altra, ma in ogni classe di uomini sono anzi diverse le esigenze. Ciò è affermato da Aristotele, anche s'egli altrove mostrò di richiedere che abbia tutte le virtù chi una ne possiede in grado eminente. Si elidono le difficoltà che sorgerebbero dall'esclusivo confronto di queste due tesi, col ricordare che per il nostro filosofo la virtù della donna e dello schiavo è sempre qualche cosa di difettivo rispetto a quella dell'uomo. Ma ciò ne fa pensare di nuovo a uno scoglio non lieve della sua dottrina, a quella felicità che si riduce a privilegio di pochi, essendone i molti definitivamente esclusi, dal momento che nella natura de' più non sono possibili le

(1) *Ueber die dianoethischen Tugenden,* München, 1852.
(2) *Forschungen,* ecc.

virtù migliori. La quale imperfezione è forse una conseguenza di quest'altra, che le varie virtù non sono derivate da un unico principio, nè sono tutte dedotte dalla felicità come mezzi necessarî: le une paiono contenere tutta la felicità possibile, le altre pur essendone parti costitutive; e inoltre, una volta la virtù in generale è trattata come mezzo all'eudemonia, nè si può stabilire che in rapporto a questa, un'altra volta l'eudemonia è definita ella medesima per la virtù.

Ma v'ha ancora un difetto di chiarezza che le odierne teorie morali possono rimproverare alla Nicomachea, nel non distinguere questa appieno l'atto semplicemente morale dal vero atto virtuoso. L'atto buono, come elemento della serie da cui la virtù si forma, non può soddisfare a tutte le condizioni proprie della virtù già formata; esso è un momento della lotta contro le lusinghe dei sensi e gli appetiti smodati, de' quali invece è già segnata la sconfitta, quando raggia l'onesto colla sua serenità di vittoria ottenuta e sicura.

Riman sempre fermo che all'atto buono d'ogni maniera è condizione la libera volontà dell'uomo. Come Aristotele intenda la libertà non è facile dire, nè si può dire con certezza definitiva. Qualche discussione su quest'argomento fu già fatta da noi, nel confrontare le dottrine della Nicomachea con le rimanenti aristoteliche e col pensiero etico anteriore, e in principio eziandio del presente discorso. Giova tuttavia raccoglierle brevemente e comechessia completarle. D'accordo con alcune vedute di Socrate e di Platone [1], d'Archita [2], e di molti altri antichi, Aristotele nel VI, 13 dell'Etica mostra di credere, che del carattere qualche fattore è in noi in certa guisa per

(1) V. ad esempio i versi di Teognide citati nel Menone.

(2) Stobeo, *Floril.* I, 77.

natura; Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως. καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ τ' ἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. E tuttavia finchè si rimanga nella sfera della cieca natura, s'avranno solo degl'istinti, puri e legittimi quanto che sia perchè contribuiscono a realizzare l'ordine universale, ma che non hanno in sè merito nè demerito, nè possono averlo se non intervenga un elemento nuovo, la volontà morale. Così nelle dottrine moderne, pur riconoscendosi il risultato benefico delle abnegazioni, che diremo fisiologiche, di certi animali, qualche cosa di più si richiede negli atti dell'uomo, anche i più benefici, per dirli virtuosi. E per Aristotele appunto, acciocchè un atto sia virtuoso, bisogna che sia tale nella nostra volontà, che l'uomo sappia di fare il bene, e ch'ei lo voglia per una elezione riflessa. Comunque ci spingano le tendenze originarie, qualche cosa apporta, è manifesto, nelle nostre azioni l'intelligenza. Il determinismo interiore dell'uomo differisce per lo meno dal determinismo delle cose esteriori, così ben riconosciuto dal nostro filosofo come la legge assoluta dei loro fenomeni, in ciò, che l'uomo può modificare sè stesso, e sono in lui gli agenti di queste modificazioni: egli può perfino coll'abitudine (ἕξις) acquistare nuovi poteri. A una certa specie di determinismo è però impossibile sfuggire: la volontà è per Aristotele l'impulso interno (ὄρεξις) che si adatta al pensiero (διάνοια), una facoltà derivata, un appetito che diventa intellettivo (ὄρεξις διανοητικὴ — νοῦς ὀρεκτικός); e l'elezione è bensì principio del moto, ma dipende alla sua volta dall'intelligenza e dall'appetito: πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα, προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.

Non si sfugge al determinismo psichico; ma esso distinguesi tanto dalle altre necessità causali, quanto il passato distinguesi dal futuro, quanto il νοῦς dalle altre

forze, quanto il mondo interiore dall'esterno: e per un nuovo fatto possiamo ben usare d'un vocabolo nuovo. Eccoci ricondotti a quel modo di considerare la cosa, che abbiam proposto nelle prime pagine di questa sezione. Col quale noi intendiamo di mantenere la legge universale di causalità, ammettendo d'altro lato nel soggetto intelligente una capacità iniziale di resistenza o di conversione delle altre forze: *nel soggetto intelligente* diciamo, epperò accettando come negazione o limite di quella capacità tutto ciò che può impedire, o casualmente o in modo assoluto, lo svolgimento e l'opera dell'intelligenza. La responsabilità e il diritto di pena rimangono. Nel ritenere valevoli questi accanto al principio di causalità, Aristotele si trova d'accordo coi più dei pensatori moderni, sebbene naturalmente non abbia egli potuto rispondere in antecipazione a tutte le domande, che l'approfondimento dello studio dell'arduo problema ha in seguito promosse. Pur dicendo: Aristotele tratta l'*io* come principio delle sue volizioni e capace di merito e di demerito — non possiamo presentare il nostro filosofo come deciso fautore del liberismo o del fatalismo, che oggi si contendono il campo. Alle nuove questioni si può ragionevolmente tentar d'indovinare come egli avrebbe risposto, desumendolo dal confronto di varî suoi luoghi; ma appunto perchè egli non si formula tutte le difficoltà, non si tratta che d'una risposta probabile, e contro la quale si potrebbe spesso sollevare qualche opposizione derivata da altre sue sentenze. Gli è massimamente in questi casi che contro l'Etica dello Stagirita insorsero delle obbiezioni. Già gli Stoici, partendo di là, sentirono le incoerenze, e per quanto poterono le ovviarono, mostrando lo sviluppo della volontà; e tuttavia anche di ciò ch'essi dissero, il germe almeno c'era già in Aristotele. Non gioverebbe insomma sostenere ad

oltranza che questo o quest'altro dei moderni concetti sia proprio il concetto d'Aristotele: talora, sebbene ciò intervenga di rado, la deduzione arriverebbe a metterlo in opposizione con sè stesso. Per certo ei non preclude dapertutto ugualmente il varco all'equivoco. Ma se conviene starsene alle conclusioni che scaturiscono luminose dall'intero sistema, sembra plausibilissimo il credere, che nella libertà ei si figurasse lo spirito agire per cause interiori sì, ma in ogni caso per fatti antecedenti. Egli cercò di conciliare alla meglio questo determinismo colla imputabilità e colla responsabilità, sicchè poi, quando il contrasto fra le opposte scuole si fe' più vivo, ad entrambe paresse di poter trarre facilmente dalla sua l'antico maestro.

Più certamente lodevole è la gradazione della colpabilità negli uomini soggiacenti a diversi vizî. Già poc'anzi abbiamo detto, che Aristotele nel descrivere le varie virtù particolari le ha disposte per ordine di crescente spiritualità. I vizî opposti crescerebbero di gravità nell'ordine stesso, perchè ci scosteremmo man mano dalla diretta influenza dell'organismo e del temperamento. La gradazione delle colpe in Dante non avrebbe fondamento migliore: son meno riprovevoli quelle che corrispondono a impulsi più forti e più naturali. Aristotele, dove gli accade di fare esplicitamente un confronto tra l'imputabilità di viziosi di diversa specie, dice (III, 12) che l'intemperanza è più volontaria della viltà, perchè i dolori scompigliano la natura di chi li prova o se li figura, il piacere non già, chè anzi esso è voluto; e che l'intemperanza è più biasimevole, perchè alle cose terribili non è facile avvezzarsi quanto all'astinenza e al freno dei piaceri, e perchè sembra che la viltà non sia in tutto volontaria, sentendoci qualche volta quasi violentati alla fuga, quantunque si brami salvare l'onore.

Un ultimo appunto ci sembra però di dover fare a proposito degli abiti, per i quali Aristotele fa consistere la nostra responsabilità nell'averli iniziati, ma che una volta contratti hanno un corso fatale. L'uomo ingiusto aveva in sua balìa i primi atti, ma ora non può più operar giustamente. Tale inflessibile dottrina, confutata del resto dalle istituzioni e dai proverbî di tutti i popoli, è corretta dalla scienza moderna in questo senso, che la libertà è sì limitata dagli abiti, i quali convertono in connessione automatica ciò che prima era volontariamente eseguito, ma che alla correggibilità del colpevole non si può opporre una negazione recisa, finchè rimanga aperta la capacità di crearsi nuovi motivi, nuove massime, nuove abitudini. Certo è però che lo spirito incontra maggiori difficoltà nel riformare l'opera sua che nel modificare le disposizioni naturali. La medesima legge di progressivo incremento vale, secondo la Nicomachea, nel campo delle opere buone; onde la volontà rafforza sè stessa nell'esercizio, la libertà cioè cresce nel combattere gli appetiti e le tentazioni. L'abitudine contratta col ripetersi degli atti volontarî ti dà il carattere, e il carattere del giusto perfetto è il punto d'arrivo di tutta la moralità, che è come una conquista della simpatia sull'egoismo, e della ragione sull'animalità.

Tale il concetto di tutto il libro, inteso a mostrarci come dalle prime battaglie contro gli stimoli inferiori lo spirito salga man mano al pieno ritrovamento di sè, e all'attuazione di quell'ideale, che appar necessario alla salute così dell'individuo come della società, ideale che lo spirito crea e pone a sè stesso, senza che le forze esteriori vi usino alcuna violenza. C'è come l'apparir di un contrasto fra le attrattive dei sensi e il consiglio della ragione, a un certo punto della vita psichica umana: e allora la coscienza è sforzata a un ritorno sovra di sè,

e ci dà la prima occasione di usare della libertà, di soddisfare cioè i nostri istinti offendendo la giustizia, o di reprimere quelli per obbedire a questa. L'atto che ne proviene, reagisce poi sulla causa, e l'atteggia così o così per la vita avvenire. Anche Aristotele dice coi moralisti moderni: il bene genera il bene, il male genera il male. Più si fa uso della libertà (e libertà positiva non s'ha che quando si opera secondo la legge umana), e più la nostra libertà s'estende e si conferma, più la nostra coscienza divien delicata, luminoso il nostro ideale. Al contrario più si cede agl'istinti, e più si logora l'energia capace di resistervi; e l'uomo si dilunga dai fini razionali, ne perde fin la coscienza; annulla praticamente la sua libertà e s'avvilisce fino allo stato brutale. Il massimo dell'umanità è nel massimo della libertà, e di questa la manifestazione più alta il carattere del Giusto e sapiente; onde la ragione del savio è porta come la misura stessa del buono e dell'onesto. E il risultato più grande dell'opera della ragione è un carattere fermo e coerente: risultato che prosciolto da tutto ciò che vi può essere d'accidentale nella psiche individua, compendia tutta l'etica nel concetto kantiano della volontà che è legge a sè stessa.

III.

Talune delle osservazioni fatte, quelle specialmente sul non ben definito carattere della legge morale e sugli elementi della felicità, ci vietano di accogliere la parola di Aristotele come la suprema formula della scienza o come testo esclusivo di studio. Ma pur confessati i punti vulnerabili dell'opera sua, ella resta, come vedemmo discorrendo dell'Etica presso i Greci, superiore alle concezioni precedenti, e presenta varie parti d'un valore indiscutibile

ancora ai moderni. Di queste furon le più tesoreggiate dalle scuole posteriori, ed altre, neglette un tempo, sono oggi riprese con approvazione non solo ma con entusiasmo.

Dopo i libri logici non sapremmo quale altra opera di Aristotele abbia recato più nutrimento che l'Etica al pensiero dei secoli successivi. Dovunque splendette il lume della greca civiltà, la Nicomachea ebbe interpreti, commentatori, espositori. E coloro stessi che imprendevano a confutare il gran maestro, ne accettavano di soppiatto i pensieri cardinali, o l'ordine della trattazione, o subivano almeno il fascino delle pagine sue più ispirate. A ogni ricostruzione dell'etica tornavasi da capo ad attingere alla purezza della fonte, ed i principî dello Stagirita risalivano a galla. Chi potrebbe dire quanti sistemi di educazione, oltre i veri trattati morali, quanti manuali politici sieno derivati dalla Nicomachea? e quanta perciò sia stata l'azione di questo libro sulla moderna civiltà e sul pensiero etico dei nostri giorni? Certamente il trattato dei singoli abiti non la cede in fama ed efficacia nè ai Ritratti di Teofrasto che da Aristotele direttamente procede, nè ai Caratteri di Labruyère; e nelle scuole antiche e moderne non ebbe men culto che le vite di Plutarco, mentre anche oggi presso le nazioni civili, pur di ceppo diverso che il greco-latino, si sposa sulle pagine dello Stagirita l'insegnamento filologico al filosofico.

Chi guardi soltanto all'influenza della Nicomachea sull'etica delle scuole posteriori, ne vedrà del pari fino ai nostri giorni perennarsi l'azione. Senza dire degli immediati seguaci di Aristotele, vedrà per effetto della dottrina di lui che cade tra mezzo, schivare gli Stoici le esagerazioni dei Cinici, accettare il matrimonio, e contemperare in una mista le varie costituzioni politiche; e parallelamente, scostarsi Epicuro dai Cirenaici, studiando nella ricerca della felicità di sollevarsi al di là del sensibile.

E mentre gli esegeti divulgavano lo studio della filosofia peripatetica, Nicola Damasceno insegnarla a Roma nei principî dell'impero, poi Alessandro di Ega esserne maestro a Nerone. Ma già, prima che per questi interpreti, aveva Roma uditi alcuni insegnamenti essenziali di Aristotele per bocca dell'eclettico Cicerone. Il quale nei libri *de Republica* temperò l'imitazione platonica in molti luoghi colle dottrine dello Stagirita; con queste medesime poi le dottrine degli Stoici e di altri, nel *De Amicitia* e nel *De officiis;* che se talvolta nella discussione si mostrò infervorato per gli Stoici e per i loro ideali, riconobbe ugualmente come meglio attuabili nella vita i consigli del Peripato.

Nè il periodo nominato dal Neo-platonismo lasciò Aristotele nell'oblio. Quantunque per il pensiero greco sia questa l'ora della decadenza, in riguardo al valore che ha nella storia anch'essa, giova notare, che con questa forma di eclettismo miravasi a conciliare le dottrine di tutti i filosofi greci, ma sovratutto quelle di Platone e di Aristotele; e che alla vaporosità dei sistemi teosofici venne forse fatto dall'evocazione di Aristotele qualche ritegno. Certamente qualche ritegno alle esagerazioni ascetiche imposero più tardi gli echi anche lontani degl'insegnamenti del Nostro. E per quanto ha di umano e di sociale l'Etica degli Scolastici, ritraggono anch'essi dal greco filosofo. E coll'aiuto di lui si tentò poi la riabilitazione completa della vita terrena. Fu in nome di lui, oltre che del diritto romano, che si combattè sullo scorcio del Medio-evo la battaglia dell'indipendenza dello Stato contro il dominio temporale della Chiesa. Ma anche per coloro che più rimasero fidi al cattolicismo, dopo che la conoscenza della filosofia aristotelica venne rinfrescata per mezzo degli Arabi, fu impossibile sottrarsi al consentimento di molte sue verità. E il massimo dei dottori, S. Tomaso,

seguito in ciò da Egidio Colonna, pur acconciandosi alle esigenze della sua fede, riproduce in gran parte, come nel resto così nella Morale, la filosofia di Aristotele: da questo infatti accetta l'Aquinate e le virtù cardinali e tutto il loro fondamento psicologico, dopo avere per esteso studiato il suo maestro e tradotto.

Nè la rovina della scolastica involge con sè la sorte del classico libro: esso trova traduttori e lodatori tra gli Umanisti ed i Riformati. Leonardo Bruni nella prima metà del quattrocento volta in latino la Nicomachea e la Politica di Aristotele, e fa dimenticare la traduzione senza gusto che il Moerbeck avea fatto per l'Aquinate, stimatissima fino allora. Nella seconda metà dello stesso secolo traduce l'Etica in latino Giovanni Argiropulo, costantinopolitano, maestro di greco a Lorenzo dei Medici. E nel secolo successivo, Melantone professa per gl'insegnamenti morali dello Stagirita altissima stima.

Il regno dell'uomo, predicato poi da Bacone, quando l'ideale dell'età moderna s'affermò pienamente in opposizione ai sogni dell'oltremondo, pare uno schietto ritorno al sentimento antico e al principio aristotelico, che l'uomo non è nato al solo sapere, che la sua felicità è nella vita pratica, e ch'egli s'integra nella società. Nè la Morale di Leibniz ricorda meno quella di Aristotele, mentre si compie nell'accordo degli uomini, e l'egoismo connette all'ignoranza, alla cognizione la filantropia. Nè men la ricordano i moralisti inglesi da Shaftesbury a Hume, da Smith a Bentham, ossia che studino la genesi dei sentimenti morali, o che additino dove e come attinga la vita umana la sua perfezione. Nello stesso Kant, che nell'imperativo categorico mirò a contrapporsi allo Stagirita, i particolari della dottrina serbano numerose traccie del pensiero aristotelico. E con Aristotele fu Kant combattuto, sin da quando il Garve, traducendo l'Etica del

Greco, fece contro la nuova morale quelle osservazioni che l'Ueberweg giudica degne d'esser tenute in conto anche oggidì. Per molti poi de' poskantiani si direbbe essere stato riprodotto Aristotele con riduzioni acconcie alla nuova metafisica; procedimento analogo all'altro della filosofia tomistica, visibilissimo perfino in Hegel, per il quale è lo Stato l'attuazione della Idea etica nella sua pienezza.

Che se, lasciando la storia generale della filosofia, volessimo dire del culto speciale ch'ebbe la Nicomachea nell'Italia nostra, dal sunto che ne diede nel suo *Tesoro* Brunetto Latini e che Bono Giamboni tradusse, al compendio che con bell'arte di scrittore ne stese Francesco Maria Zannotti, noi troveremmo una serie non interrotta di esposizioni, di compendî e di commenti, elaborati taluni da uomini insigni. Ma basti quì ricordare: il *Convito* di Dante; la traduzione dell'Argiropulo; le scuole di Padova e di Bologna nel nostro rinascimento rivaleggianti per la vera interpretazione di Aristotele, da Nicoletto Vernia a Francesco Piccolomini; la traduzione e il commento di Bernardo Segni; le dichiarazioni di Panfilo Persico; le rifusioni del Figliucci, di Alessandro Piccolomini e di Emanuele Tesauro; e la bella opera esegetica e illustrativa di Jacopo Stellini, dell'interprete sommo che esponendo compiva, e commentando dava prova d'ingegno altamente originale. Anche dopo lo Stellini e il Zannotti l'amore per Aristotele continuò; fino ad oggi, o per libera scelta degli insegnanti o in omaggio alla lunga tradizione, la sua Morale è stata uno degli argomenti di lettura e di discussione nelle nostre università.

Per tutto ciò la Nicomachea meriterebbe bene d'essere studiata come un insigne monumento del passato, come una funzione benefica che ha contribuito efficacemente a preparare questo momento del pensiero contemporaneo, ove pure non ce ne potessimo più oggi valere come di

utile strumento, perchè il suo ideale fosse ormai compiutamente superato. La pedagogia che tenga conto dell'evoluzione per l'opportuno svolgimento delle idee sulla Morale nelle menti giovanili, incomincierà volentieri da questo antico autore, che riassume in sè tutta la scienza antica, e che dà prova d'un pensiero forte e maturato ne' lunghi studî. Ma c' è anche di più. La Nicomachea è più vicina che non si creda, ai concetti moderni; essa ha dei pregi effettivi anche in faccia all'attuale civiltà, e può ancora giovare al progresso di questa. La pianta, antica sì ma sempre vivace, ha pur oggi dei promettenti germogli. Molte verità del positivismo, molte tesi accettate dai propugnatori della Morale indipendente, si trovano già in Aristotele, o esplicitamente riconosciute o come lontanamente presentite. Di che possono far fede e le citazioni frequenti di Aristotele nei libri più informati al moderno spirito scientifico; e le frequenti occasioni che avemmo già e che avremo ancora, di raccostare espressioni e principî della Nicomachea alle più rilevanti proposizioni su cui s'incardina la moderna filosofia, in quanto si dà per innovatrice delle idee morali. Nè può la cosa destar meraviglia, se i progressi della morale attiva si compiono per giustaposizione di verità piuttostochè per radicali mutamenti di dottrine. Certamente vi son tali pensieri nella Nicomachea che nessun filosofo ha superati, e senza i quali nessuno potrebbe fare. Altri pur superati, hanno importanza perchè spiegano la lontana origine di concetti moderni e la lunga loro elaborazione, o rimangono quali fattori o frammenti di nuove dottrine; come la vegetazione d'una flora anche nuova ha bisogno degli elementi sparsi nelle concrezioni o nei sedimenti di chi sa quali lontanissime ère. Ma c' è nulla d' invecchiato nell'Aristotele che studia le virtù particolari e analizza così sagacemente le umane passioni?

Intorno al metodo e ai vantaggi dello studio dell'etica, la sociologia moderna c'informa, che un codice completo di precetti speciali e tratti per esatta deduzione è difficile oggi formare, finchè mancano le induzioni larghe, certe di una certezza scientifica; e d'altra parte ci ammonisce, che non è solo o in principal modo coll'istruzione e col comunicare le idee, che si rialza la moralità generale. A ciò potrebbe bastare una generazione, laddove a rimutare gli affetti e i caratteri non bastano i secoli. Or bene, già Aristotele nel I, 3 della sua Etica dubita molto del frutto delle discussioni nella formazione della virtù: il che dovea ben parere strano al suo tempo, dopo il grande disputar de'sofisti, e il gran caso che Platone avea fatto della scienza. E riconosce eziandio l'imperfezione delle regole di condotta ch'egli sta per offrire. In mancanza delle induzioni necessarie a regolare la vita con norme date dalla scienza precisa, accontentiamoci, par ch'ei dica come Stuart Mill, della ricerca di leggi empiriche, salvo a correggere queste più avanti, man mano che l'esame rigoroso profitterà. Nel capo testè citato si propone l'autore di dichiarar le cose soltanto per approssimazione, *badando al più dei casi per trarne conclusioni che valgano per il più dei casi;* chè va bene spinger l'esattezza *fin dove è concesso, ma in tali materie non si può avere il rigore della matematica.* Quì c'è per fermo la coscienza della debolezza del sapere applicato all'arte, debolezza crescente colla complessità della scienza.

Ancora, pur accettando una differenza essenziale tra l'etica e le altre sfere dello scibile, l'odierna filosofia ci dice che la moralità non potrebbe scientificamente spiegarsi senza la conoscenza del mezzo in cui essa si svolge, senza cioè le scienze della natura; e queste poi sarebbero colla morale, in quanto si attua esternamente, nel rapporto di mezzi a fine: mentre cioè l'etica determina lo

scopo della vita umana, le scienze della natura contribuiscono a realizzarlo. Nè altrimenti pensa Aristotele, quando i postulati della sua Morale trae dalle ricerche fisiche e psichiche, e fin dall'esordio della sua opera mette la politica a capo di tutte le arti, assegnandole come proprio compito l'attuazione del bene nella più larga misura.

Della relazione tra l'Etica e la Politica del nostro autore abbiamo detto altrove, e in più d'un luogo, abbastanza. Gli è però il caso di avvertire come nei pensatori contemporanei ci sia una spiccata tendenza a connetterle con vincolo ugualmente indissolubile. Gli evoluzionisti, e quanti altri con loro considerano l'individuo non chiuso in sè stesso, ma la sua felicità compenetrata con quella della specie, riescono ad ammettere quella coincidenza di scopi e coordinazione di mezzi che appunto Aristotele sostiene. E prima che gli evoluzionisti, e senza certe esagerazioni, il medesimo pensiero ebbero il Krause e l'Ahrens. In Hegel poi il concetto dell'uomo che compiesi nella società ha tanto posto, che ci paia per questo in lui Aristotele rivissuto più forte e più profondo. Ma non dimentichiamo noi italiani il nostro grande filosofo e statista Romagnosi, che trattò pure la società come organismo, e armonizzò tutti gli istituti giuridici e politici nell'accordo del diritto colla morale, ponendo a dovere rigoroso del corpo sociale il benessere ed il perfezionamento de' suoi membri. Nel che vediamo pure come il Romagnosi (il cui nome ci pare destinato a più grandi trionfi nell'avvenire per il suo indirizzo conciliativo dell'idealismo e del positivismo, e quindi volentieri lo ricordiamo) nel porre come fine di ogni azione e di ogni arte la felicità, intendesse non una felicità astratta, ma un fine che molto s'accosta all'aristotelico, l'ottima conservazione mediante il più rapido e completo svolgimento.

Un altro carattere del pensiero moderno è di non riconoscere altro modo di promulgazione della legge morale che per la ragione: onde non c'è obbligazione nè virtù, se non per quanto l'opera della ragione si stende. Anche nell'ipotesi d'un *bene in sè*, bisogna pure ch'ei si manifesti alla ragione umana per dar luogo a giudizî morali, che diventi cioè fenomeno nel senso kantiano. E Aristotele nell'VIII, 2 è del medesimo avviso, asserendo che il bene è certo amabile, parlando assolutamente, ma che bene poi è a ciascuno ciò che a lui sembra tale. Tutto sta dunque nel rompere le illusioni coll'opera redentrice del pensiero, e nel cogliere con calma serena le leggi reali delle cose.

La Morale, dicono i positivisti, ha le sue leggi distinte senza dubbio da quelle del mondo fisico e organico, ma la distinzione non porta affatto separazione; nei prodotti della natura c'è dappertutto gradazione di fenomeni, e la serie non è mai discontinuata per brusche interruzioni. E Aristotele insegna che gli istinti dell'individuo, collegati alla lor volta ai fenomeni esterni, sono il proprio campo in cui si svolgono le attività morali; e che ogni classe d'uomini, ogni età, ha i suoi bisogni, le sue inclinazioni, i suoi gusti, cui la libertà deve assoggettare alla giustizia. E il dominio della ragione s'afferma a poco a poco, e le sue prime norme, i suoi primi concetti, sono suggeriti dalla esperienza. L'uomo morale sottentra lentamente all'uomo brutale con una nuova serie di rapporti, e il regno della giustizia si contrappone a quello della animalità, pur essendo connessi.

Questa evoluzione che è la forma più elevata del *divenire*, la storia, com'è sostenuta e studiata con particolare amore dalla scuola storica del diritto, così lo fu già, di buon tratto prima che dagli evoluzionisti, con tal nome espressamente designantisi. Ma non è lecito discorrere di questo passaggio e dell'incremento di potenza dell'individuo

per mezzo della società, e del miglioramento di questa per mezzo di quello, senza rammentare l'Hegel, che la società riguarda come necessaria all'attuazione della libertà, soggiacendo l'individuo isolato alla schiavitù della natura esterna, degli istinti brutali o della forza. E nondimeno, senza procedere da lui, il Romagnosi nostro avea scritto e insegnato che la mente, il cuore, la mano dell'uomo sono resi liberi e potenti dal concorso intero di tutta la politica aggregazione, e in questa trova l'uomo lumi, bontà, dignità, perfezione.

Nè per siffatti vincoli soltanto appare che già Aristotele avesse concepito uno svolgimento naturale della moralità. Il gran naturalista sembra anche aver avuto il presentimento delle teorie contemporanee, che cercano fin nel regno animale l'origine dei sentimenti morali. Veggasi all'VIII, 1, 3, com'egli provi dal paragone cogli animali l'essere in noi originario l'affetto per gli altri, il sentimento della simpatia, quel sentimento che poi nella evoluzione si rafforzerà tanto da deprimere e persino soffocare l'egoismo. Nello sviluppo conveniente di quell'amore degli altri, come appunto l'intendono oggi gli evoluzionisti, fe' consistere il nostro filosofo la moralità, se nella virtù e nel rispetto dei simili ripose il legame e la garanzia dell'esistenza per l'umano consorzio e per le varie forme di società. Altre analogie potremmo trovare tra le dottrine della Nicomachea e quelle degli evoluzionisti: tra le quali merita essere rilevata la somiglianza di una tesi per avventura non secondaria, ma tale anzi che signoreggia tutto il sistema filosofico di Aristotele, con una che ha pure il valore di principio per Herbert Spencer. La ὄρεξις τοῦ μέσου, che entrata dalla metafisica del Greco nella sua morale, vi serve di pernio al trattato delle virtù, prelude a quella legge necessaria della evoluzione: la tendenza a uno stato d'equilibrio.

La perfezione risultante dall'equilibrio delle funzioni escludendo naturalmente gli sforzi e i contrasti, è conveniente che nella dottrina dell'evoluzione si riguardi come una fase del processo la lotta tra gli affetti e il dovere, e come moralità perfetta quella virtù invece che s'è convertita in istinto. Ebbene, noi abbiam già veduto che Aristotele considera la virtù come il risultato delle lotte e delle vittorie, e richiede per essa quella prontezza e quella facilità che non proviene se non dall'abito. Nel che ci pare sovratutto precorsa la dottrina dello Spencer, là dove questi pensa che se un'azione è fatta per il sentimento dell'obbligazione, la facoltà rispettiva non coincide colla funzione, nè ha acquistato ancora tanta forza che l'attività necessaria sia diventata normale, così da produrre anch'essa piacere.

Non è quì il luogo di mostrare, come il modo di considerare la psiche e la coscienza quale uno sviluppo, sia comune ai moderni psicologi e all'antico maestro. Diciamo piuttosto della loro concordanza nello stabilire per quali connessioni di fenomeni vitali e psichici si formino i sentimenti superiori, e dove quindi si debba riporre l'ultima meta della moralità. Dimostra oggi la scienza esservi un nesso primordiale tra atti che producon piacere, e il continuare o il crescere della vita, e che da questa legge biologica deriva la necessità di riportare l'apprezzamento degli atti umani al fine *felicità*. Or tale è appunto il supremo fine della vita per il greco filosofo: e già per lui, come risulta dal X della Nicomachea, ad ogni energia s'accompagna un piacere particolare che la rinforza e la perfeziona; e la vita stessa è una energia. Inoltre, se alcune funzioni hanno il termine del loro piacere posto al di fuori, altre ve ne sono che l'hanno nel loro stesso esercizio, come la scienza e la virtù: e queste sono più perfette e d'un valore più alto. Sicchè, pur

rifuggendo Aristotele dal porre come fine il piacere, lo considera quale compimento intrinseco dell'attività: onde la felicità è la somma più grande dei retti piaceri[1]. Siamo dunque in una specie dell'eudemonismo ; ma il suo principio, non spoglio d'ogni carattere razionale, mette questo eudemonismo al di sopra di tutte le dottrine utilitarie che da Epicuro si succedettero fino a Bentham e a Stuart Mill, senza tuttavia puntellarsi a presupposti metempirici o teologici. Sono anche per Aristotele gli abiti ed i costumi che danno il contenuto della legge morale; ma la forma di questa, o preferenza estetica o necessità d'imperativo che sia, non si trova nella esperienza. Egli ha sentito la differenza tra l'essere e il dovere, e il carattere proprio della morale riferito alla natura dello spirito. Non certo isolandosi nella ragion pura di Kant, ma comprendendo tutte le esigenze dello spirito, e quelle della ragione e quelle del sentimento morale, senza dirompere l'uomo. Ed ha bisogno perciò dell'osservazione psicologica; ma vi ricorrono apertamente e di preferenza anche i positivisti. Senza di essa non crediamo potersi dare scienza morale; ed ha torto Kant che la rigetta, per troppo scrupolo, che tocca di empirismo l' autorità della legge ne sia compromessa. Nè il fondarsi sulla esperienza, esterna od interna, toglie nulla, l'abbiamo veduto, alla nobiltà della morale aristotelica. Nello sviluppare fin da principio il concetto di felicità (I, 10) si riesce a un giudizio degno di Platone e della Stoa: « Quegli che non farà mai cose vili, ma di quante può le migliori, il vero virtuoso, non verrà mai ad essere infelice. »

---

(1) Il passaggio dal concetto di compimento a quello di fine era agevolato, ben nota il Chiappelli, dall'affinità del verbo τελέω con τέλος. (Vedi A. C.: *Sul carattere formale del principio etico*, 1884).

Il sentimento del conveniente e quello dell'indignazione dinanzi all'offesa, che Aristotele trova in noi quando esamina la materia delle virtù etiche, possono infine essere considerati come gl'impulsi naturali anche a quella virtù della giustizia, cui la Nicomachea riguarda come principale. E ci pare di vedere in quegli affetti dei precursori del risentimento o stimolo della vendetta, in cui cercarono il Shaftesbury e il Butler il fondamento generale della giustizia. Senonchè per essi il θυμὸς vale come il complesso degli affetti riflessi, e l'accordo sarebbe quindi maggiore tra Aristotele e l'Hutcheson, avendo questi fatto del θυμὸς un'energia speciale. Così s'intende perchè anche i malfattori presuppongano nella loro società qualche diritto, e come il bisogno di giustizia sia generale. Ma dal risentimento non scaturirebbe mai il giure nè la sanzion della legge, se prima di esso e con esso non ci fossero nell'animo affetti altruistici. La simpatia, l'altruismo sono caratteri della psiche umana riconosciuti dai moralisti nuovi come dall'antico filosofo, già lo vedemmo; e vedemmo del pari ch'egli non vuole soppiantato l'egoismo dall'amore degli altri, ma accordati i due estremi. Nella conciliazione de' quali segna l'Herbert Spencer magistralmente la meta dell'evoluzione morale. Arieggia dunque Aristotele ai pensatori del nostro secolo, nè si confonde affatto cogli Epicurei, pur quando scrive (VIII, 7) che un assoluto disinteresse è impossibile.

Il disinteresse assoluto è impossibile; ma non raccomanda meno per questo l'antica dottrina sublimi abnegazioni. E sia pure un'altezza relativa; quanto più alto stanno le azioni e le intenzioni nella scala del disinteresse, tanto più virtuoso è l'uomo, e tanto più felice. L'altruismo del resto, che si rafforza e purifica per un processo naturale, dal regno del diritto comune dove la coazione è possibile, ci guida in quello della carità, della

beneficenza, dell'amicizia. La coazione esterna non è qui possibile più, ma è bello, ma è santo il beneficare e l'amare: ora il merito di queste azioni deriva dalla stessa sorgente che c'impone o consiglia i doveri di giustizia, l'imperativo è il medesimo. Così la moderna critica; e così pensava Aristotele, sebbene non sempre con pari determinatezza di idee e pari asseveranza.

Quando colla genesi della giustizia e della carità si accetti anche la loro obbligatorietà, o almeno un loro valore speciale (perchè sull'obbligazione Aristotele, già lo dicemmo, non si pronuncia, sebbene paia averla sentita, e al suo tempo certe questioni non erano state peranco discusse), si viene implicitamente a riconoscere l'uguaglianza degli uomini, e l'universalità della norma morale. Per qualche aspetto adunque lo Stagirita anticipa Kant. Che s'egli ricorse ai sentimenti umani ed all'egoismo, ci pare che l'abbia fatto con miglior fortuna che Kant non li abbia respinti. Ricordiamo di volo la critica dello Schopenhauer al celebre imperativo di questo [1]: quell'imperativo non è tampoco categorico, anzi ipotetico. Vi è infatti sottintesa una condizione: la legge che mi s'impone come ad essere attivo, varrà per me anche passivo, ed è per questa possibilità d'esserne il termine passivo, ch'io non posso acconsentire all'ingiustizia e all'insensibilità. — Aristotele non se ne stette nè alla particolarità dei fini pratici, nè all'universalità formale del principio etico; che avea dimostrato non essere l'umana volontà nè pura ragione, nè semplice appetito. E si trova d'aver così corretto in anticipazione Kant e l'empirismo del pari; conciliando quel che hanno entrambi di buono, e ciò senza la colpa certamente di premeditato eclettismo.

---

(1) Vedi Il *Fondamento della morale* di Arturo Schopenhauer, § 7. *Del primo principio della Morale di Kant.*

Giova ripetere, per quanto riguarda il metodo scientifico, che il principio etico deve dell'imperativo kantiano mantenere la universalità, e differirne in quanto ha un contenuto; che per ciò non può valere nè per nature irrazionali, nè per nature puramente razionali; e che Aristotele assumendo a principio l'idea della natura umana, non esclude quella necessità incondizionata che Kant richiede [1]; ma all'attività morale dà un contenuto desunto dal fine, con che ed accoglie e supera il momento dell'empirismo. Più che soddisfare alle esigenze della legge in Kant, egli ha intuíto e svelato il loro stesso fondamento.

Nell'indirizzo delle ricerche odierne precipuo canone è di evitare in tutto, per quanto è possibile, la metafisica. Ebbene, quell'Aristotele, che di metafisica fu sì gran maestro, quando studia l'uomo nell'Etica, e la società nella Politica, non fa intervenire che accidentalmente i suoi principî metafisici, e sembra perfino abbandonarli, quando combatte la tesi platonica, e le leggi della vita rimena ai fenomeni della vita, e dimostra che nel reale solamente dobbiamo noi cercare la spiegazione della realtà. « Aristotele, dice C. Coignet [2], nonostante qualche errore, di cui il suo tempo è più responsabile che lui, è il vero fondatore della filosofia critica, che sulle rovine dei sistemi stabilirà da una parte l'indipendenza delle scienze naturali e dall'altra l'indipendenza della Morale, » La sociologia potrà sì studiare l'evoluzione degli affetti

(1) Sebbene Aristot. non la rilevi, essa risiede nel sollevarsi della razionalità umana sopra gl'istinti come legge universale; ciò avvertì già il Trendelenburg, ricordato dal Chiappelli (V. libro citato). Questi nota pure come per Aristotele, in ciò opposto a Kant, la moralità non debba escludere la particolarità dello stimolo, ma sollevarlo anzi all'universalità della ragione.

(2) Vedi *La Morale indipendente*, al capo: Del metodo metafisico e del critico.

e dei costumi in continuazione delle scienze naturali, ma la Morale come scienza precettiva ha un proprio modo di essere che da quelle la distingue; e finchè in questo modo ella sussista, le è forza partire dal fatto della libertà. Dalla libertà, variamente intesa bensì, ma in qualche guisa accettata, partono infatti le teoriche più innovatrici, quando voglian dar dei precetti. Che se si citi il rigido sperimentalismo, non si saprà poi dire come nella sua orbita sia possibile il merito morale. Si giunge al contrario collo Schopenhauer e col Bahnsen a pensare una libertà intelligibile; a rifugiarsi cioè nella trascendenza, per evitare la ferrea necessità dei fenomeni, e per mantenere i concetti viventi di merito, di virtù, di responsabilità; necessario è per la Morale prescindere dal *vuoto arbitrio*. Fece adunque bene Aristotele, accettando senz'altro dal testimonio della coscienza e del senso comune la libertà del volere, e considerandola nondimeno come originariamente limitata da una naturale tendenza; egli non si trattenne molto sulla questione, nè dimostrò chiaramente, come e quanto quella libertà fosse conciliabile colla prescienza divina o col determinismo universale: la libertà prese piuttosto e constatò come un fatto, distinguendolo da tutti gli altri, e notandone accuratamente i gradi, volontà, intenzione, preelezione, deliberazione.

I gradi del volere e della responsabilità esaminati da Aristotele menano a questa conclusione, che sebbene non appaia esplicita nel suo libro, non è tuttavia meno certa: i doveri per ciascuno sono in ragione dell'intelligenza e dei mezzi che ciascuno possiede, e i suoi meriti in ragione degli sforzi. E tale è la sentenza per cui le Morali più recenti e più valide arrivano dalla giustizia all'equità, al disinteresse, all'eroismo. L'eroismo diviene anch'esso un dovere, per le coscienze miranti a un ideale sì alto che sfugge alla moltitudine: quantunque paia un privi-

legio di perfezione, e questo privilegio sia stato per molto tempo stimato sovrannaturale. Ma questo ideale dotato di forza impulsiva non s'ingenera a un tratto in nessun uomo, in nessun popolo; lo prepara un lungo esercizio della ragione, una lunga storia dei sentimenti: così afferma e prova la scienza contemporanea. E già Aristotele in quelle elevate considerazioni intorno all'influenza delle teorie morali sulla vita, con cui conchiude la Nicomachea scriveva: « Nelle cose della pratica ciò che veramente importa non è di conoscere teoricamente le regole, ma di applicarle... Se i discorsi e gli scritti valessero da soli a renderci onesti, meriterebbero bene, come diceva Teognide, di essere cercati da tutti e pagati a caro prezzo. Ma, per sfortuna, tutto ciò che possono in tali cose i precetti, è di incoraggiare qualche giovane generoso a persister nel bene, e di fare d'un animo bennato e naturalmente onesto, un amico fermissimo della virtù... I più non si lasciano persuadere dalla ragione, e appena obbediscono ai castighi più duri. »

Abbiamo volentieri rinnovato il richiamo di tali idee, perchè, laddove si parli di educazione invece che di semplice istruzione, l'antico filosofo e i novatori son d'accordo a riconoscerne l'importanza. Così è scritto nell'ultimo capo della Nicomachea: « Perchè giovi l'insegnamento bisogna che l'animo dell'ascoltatore vi sia già stato preparato dai costumi... È necessario che il costume preceda... Ma avere tale educazione che ci guidi fin dapprincipio alla virtù, è difficile per chi non viva sotto buone leggi civili... Onde conviene che le leggi provveggano all'educazione... e forse che continuino l'opera educatrice anche sugli adulti. » E come la scienza oggi ne dice che l'educazione non trova interamente vuota la psiche del fanciullo, così già per lo Stagirita l'azione educativa potea trovare delle disposizioni favorevoli o

contrarie nella natura dell'educando. A dir vero, la Nicomachea non parla espressamente di eredità psichica, ma la suppongono molti passi; e nella trasmissione delle qualità interne dovè pur credere chi scrisse anche la *Storia degli animali*. Comunque, riconosce l'antico moralista delle diversità tra gl'individui, date originariamente; e nel X, 9, 6, ne dice: « quel che ci vien da natura, certamente non dipende da noi; e per qualche divina cagione incontrasi quel che si trova nelle tempre fortunate. » Ma più cauto, anche questo vedemmo, di molti empiristi del nostro tempo, non dà nemmeno ad esse tempre un valore morale, perchè non merita nè lode nè biasimo ciò che si ha per natura. Ecco adunque confermata anche di qui l'importanza dell'educazione, con cui acquisteremo degli abiti, essendo consci dei nostri acquisti. Ma le frasi poc'anzi arrecate della Nicomachea sulla educazione e sulle leggi, mostrano eziandio come l'autore la pensasse al modo dei positivisti, sulla rispondenza che corre tra il grado della civiltà pubblica e quello della privata educazione; sulla correlazione dei due organismi, Stato e Famiglia; sulla cura con cui la società deve tutelare i suoi membri, per togliere ad essi ogni occasione di colpa e per afforzare le buone inclinazioni, producendo questa sua tutela anche all'età più matura. Nè è infine da omettere che in conseguenza di tali idee sulle istituzioni civili, Aristotele poco più innanzi (X, 9, 10) si trova a giudicare la criminalità e a considerare il codice penale dallo stesso punto di vista, da cui ne parlano i giuristi nuovi. Com'essi, e come il Romagnosi, anche il Greco insegna che si deve tutelare, difendere, prevenire: dopo ciò soltanto intervenga il castigo. E riprensioni e pene sieno inflitte come correzioni e medicine, non dalla vendetta: e i pessimi tra i colpevoli, i veri incorreggibili, sieno separati dagli altri e dalla società.

Le leggi valgano insomma come motivi nelle deliberazioni dell' uomo adulto, e su lui ripetano, o meglio continuino, l'azione che sul bambino esercitano i parenti ed i pedagoghi. La tutela, della famiglia prima, e poi dello Stato, sia al cittadino una perpetua educazione, rivolta sopratutto a fare ch'ei cresca degno della patria e della libertà, fermo nel loro amore, atto alla loro difesa. Questi pensieri dell'Etica e della Politica aristoteliche, occupano pure un posto cospicuo nei libri dei pedagogisti moderni della Germania e dell'Inghilterra, massime degli Herbartiani. E noi dovremmo tenerne assai conto, noi sovratutto Italiani, che alla libertà, recente conquista, male abbiamo finora adattati i nostri metodi, e non sappiamo assicurarne le forti difese e le sollecite vigilie nel carattere dei figli, perchè viviamo incuriosi del suo avvenire, come se ci cullassimo in una stolta lusinga, che la libertà politica sia conquistata appieno, nè ci possa più esser rapita nè tentata rapire; come se essa libertà politica fosse l'ideale etico già, la volontà perfetta; come se l'una e l'altro ci fosse dato di ottenere e di mantenere veramente senza un vivissimo sentimento della causalità in noi, della responsabilità, senza un rispetto profondo delle leggi, che ne avvezzi a non veder altrove la nostra salute che nella salute e nell'onor dell'Italia.

Maestri e leggi, famiglia e Stato concorrano a farci camminare sul retto sentiero. Il quale sta nel fuggire in tutte le cose gli estremi. Il motto proverbiale « in medio virtus » riassume tutta la teorica delle virtù etiche secondo Aristotele, e fu già da noi poc'anzi raccostato a una legge fondamentale dello Spencer. Ora vogliamo aggiungere che quel principio non meritava i rimproveri mossi da Kant, e che il Franklin lo ripropose, riproducendo anche il suggerimento trattone da Aristotele, che per correggersi d'un' inclinazione brutta convenga sforzarsi

verso l'altro estremo. Il rispetto del medio troviamo osservato e raccomandato dal Romagnosi: e sebbene egli accenni di preferenza alle cose della politica, dopo ciò che abbiamo detto della connessione che vige anche per lui tra l'etica e la dottrina dello Stato, si può facilmente vedere di qual conferma torni alla dottrina aristotelica la sentenza romagnosiana, che la scienza degli estremi contrarî temperati dal giusto mezzo formerà la base della scienza politica [1]. Inoltre, lo stesso Spencer, nel campo proprio della Morale, è prossimo al concetto aristotelico del medio, quando dice: « Questo progresso verso la rettitudine della condotta, è progresso verso la condotta proporzionata convenientemente, e quindi più definita... Uno dei tratti della condotta detta immorale è l'eccesso, mentre la condotta morale ha per carattere la moderazione. Gli eccessi implicano divergenza delle azioni da un medio; la moderazione, al contrario, implica conservazione della via di mezzo [2]. » Di qui trae in seguito l'autore, che le azioni buone son meglio definite, il che torna al giudizio aristotelico, che elle sono consone seco stesse e secondo ragione.

La moderazione che involge quel medio che Aristotele addita, facilmente condurrebbe alle idee d'armonia, di proporzione, di bellezza; e già per questo rispetto potrebbero talvolta scambiarsi i vocaboli di buono e di bello. Senonchè si può dire di tutti i filosofi greci e del popolo stesso, che per loro le due teoriche della virtù e dell'arte entravano in parte l'una nell'altra: c'era una estetica della condotta, come c'era una virtù dell'estetica. E come lo scambio tra le idee e tra i nomi *bello e buono* era stato frequente in Platone, così lo fu nello

(1) Vedute fondamentali sull'arte logica. Par. 1017.

(2) V. § 27 in fine del suo libro: *Le basi dell'Etica.*

Stagirita; il quale fin di chi muor per la patria assevera, che della morte proverà piacere più che della vita, perchè appaga morendo il suo intenso *amore del bello*. Ma non su questa affinità dei due concetti nella mente del greco si voleva ora nuovamente indugiarsi, sì piuttosto sul modo onde la norma morale è proposta, che più di sovente sembra ci attragga come ideale estetico, anzichè s'imponga come precetto. Altre volte ci accadde di dire che il valore obbligativo della legge morale non è niente affatto evidente nella Nicomachea. Ciò del resto ha luogo non in Aristotele solo, ma in Platone e, si può dire, per la grecità in generale. Il partire nell'Etica dalla nozione di comando è un modo di procedere estraneo alla natura della scienza, e a questo provenuto dalla religione. Ha ragione in fondo lo Schopenhauer di esigere che prima si mostri la possibilità dell'esistenza per la volontà di leggi diverse dalle ordinarie, e poi si dica: *debbo*; e di affermare, che solo dopo il cristianesimo la morale filosofica tolse a prestito la forma della legge dai teologi. Il valore delle azioni umane, in ciò ch'esse hanno di morale, è superiore ad ogni altra cosa, anche senza il comando e l'obbligazione, e per tale è tenuto da Aristotele come dallo Schopenhauer e dall'Herbart. Del quale ultimo è il caso di ricordare le idee-modelli, perchè anche con esse conviene in parte la Nicomachea. Diciamo in parte, poichè in quanto l'Herbart tratta l'Etica come una sezione dell'Estetica, e propone i cinque *Musterbegriffe* della libertà, della perfezione, della benevolenza, del diritto, dell'equità, tra lui ed Aristotele non cadrebbe dissidio, ma cadrebbe allorquando l'antico soggiunga, che certe azioni non solo è bello che si facciano in un dato modo, quando si facciano, ma che lo stesso farle è bello. L'Herbart ripudia ogni contenuto dalle formule della sua critica etica, Aristotele non se ne sta al semplice rapporto

degli atti volontarî tra loro, ma li vuole indirizzati all'umana autarchia.

La legge morale non è per lui una semplice legge formale: e ne determina il contenuto, guardando ai sentimenti umani, con una definizione della felicità più comprensiva di quante altre ne furono mai proposte; e si trova d'aver in anticipazione conciliate le esigenze degli Stoici e degli Epicurei, degli utilitaristi e dei loro contradditori; senza sopprimere cioè la naturale tendenza al piacere, ei può condurre l'uomo all'esercizio preferito e sollecito delle attività più elevate.

L'utilitarismo moralizzato, che con sforzi inauditi tenta di sollevarsi ai piaceri più nobili senza uscire dal campo dell'interesse, addita le soddisfazioni più alte nel culto della scienza. E lo Stuart Mill ha in questo senso entusiastiche parole d'encomio. Non altrimenti pone Aristotele, già lo vedemmo, la parte migliore della sua eudemonia nell'amore della verità. E la filosofia appare nella Nicomachea l'attività più alta e più degna dell'uomo: e di essa viene asserito che affratella gli spiriti e che merita onori divini. Siamo press'a poco sullo stesso cammino, e abbiamo davanti la medesima meta.

Ma per nobile e bello che sia il culto della scienza, non si può in esso esclusivamente riporre il carattere proprio dell'uomo e il fine di lui. Non si può scindere la vita intellettuale dalle altre umane attività. Convengono anche in ciò e l'antico filosofo e i nuovi pensatori, nel ritenere necessario che le funzioni inferiori, o tutte o le più di esse, si conservino anche là dove le superiori si sono sviluppate. Onde, dirà Aristotele, nemmen la vita teoretica sarebbe possibile senza la pratica. E per l'uno poi e per l'altro modo di vita è necessario lo stato sociale, è necessaria la famiglia, è necessaria la πόλις. Famiglia e Stato hanno un'origine naturale, compaiono

cioè anch'essi come materia, che la ragione segnerà poi della sua impronta per dar loro carattere etico. Ecco un'altra parte, e per avventura la maggiore, del contenuto della legge. Sia pur suprema l'attività del pensiero in Aristotele, l'ente ragionevole non vi è identificato col perfetto virtuoso, come in Kant. Per quest' ultimo la virtù consiste nella sola ragione; per Aristotele invece in un mezzo ragionevole tra le varie disposizioni e facoltà, in un accordo tra gli appetiti e la ragione. Per Aristotele il fine umano non si può restringere nell' unica attività del pensiero; onde vengono conservati, considerandosi pure il pensiero come attività suprema, i fini secondarî, che ad esso appaiono intimamente collegati. Alla qual dottrina, ossequente all'integrità naturale dell'uomo, è tornata la filosofia moderna, dopo le antitesi risuscitate nell'animo umano dal grande Koenigsberghese. E la coscienza morale, scissa nelle analisi di lui, s'è ricomposta nel senso della filosofia aristotelica, massime nei libri dell'Hegel e del Trendelenburg.

L'uomo è per natura un animale politico, disse Aristotele; e di qui nascono tutti i doveri verso gli altri, e i diritti e le costituzioni; precisamente come dal fatto della società e della sua evoluzione traggono lo Spencer e l'Ardigò la ragione del diritto e delle sue modificazioni. Anche i ravvicinamenti, che fa lo Stagirita volentieri della famiglia e dello Stato, rispondono alle molte analogie che i pensatori trovano ora ne' due organismi; ne' quali s'attueranno certamente delle leggi biologiche comuni. L'origine naturale della società civile non toglie però che al suo modo di essere non contribuisca la libera volontà dei cittadini. È naturale, e quindi necessario, che lo Stato ci sia, ma che abbia questa o quest'altra forma, è conseguenza, almeno in parte, di un libero patto: onde *le relazioni tra cittadini par che*

esistano per una convenzione (VIII, 12, 1). Vediamo anticipatamente conciliati Rousseau ed il naturalismo, e in questa conciliazione, ragionevole e opportuna, invocarsi forse per la prima volta il *contratto* a spiegare la genesi dello Stato. Nemmen oggi è poi senza interesse la divisione dei governi, che Aristotele ha fatto secondo tre forme fondamentali, e che han ripetuto tutti gli storici e tutti i filosofi, Vico ed Hegel, Polibio e Machiavelli. Ma più degna di considerazione, perchè propugnata oggi dai più illustri politici, è la proposizione, che governo perfetto sarebbe quello che combinasse armonicamente le tre forme. L'idea d'Aristotele è avvalorata del resto, più che dall'approvazione degl'ingegni speculativi, dal fatto che la civiltà moderna si studia dappertutto a modellare su di essa gli statuti dei popoli.

Ogni diritto, per esistere, ha bisogno d'un potere che lo sostenga, e questo potere d'un organo proprio, che proceda però dall'attività dei soggetti coordinati. Tali massime che l'Ardigò, esplicando la Morale dei Positivisti, propugna nel capo « Sanzione e Diritto » [1], eran già di Aristotele. Per lui pure, come per l'Ardigò, come per i positivisti in generale, la morale è essenzialmente correlativa alla società formata: e la giustizia potenziale e il diritto naturale son fondamento al positivo: e l'uomo perfetto opererebbe il bene senza più deliberazione, per volontà mediante l'abitudine e la trasmissione fissata in istinto. Anche per l'antico, il tipo ideale del diritto è una risultante che varia, e il diritto la facoltà del bene sociale. Basta leggere il bellissimo capo sull'Equità, per convincersi che Aristotele pensava

(1) Dovrei ora aggiungere: e nella *Sociologia* — che occupa buona parte del 4° volume delle Opere filosofiche di R. Ardigò, (Padova, 1886, A. Draghi, edit.). V. pertanto di esse opere filos. il 3° ed il 4° vol.

esserci qualche cosa che corregge la moralità costituita o la legalità, e l'incalza verso un'effettuazione più piena del bene comune. Ed ecco ingenerarsi per effetto delle stesse leggi vigenti una più alta moralità nelle opinioni e nel sentimento; che trasformerà da ultimo le leggi medesime, quando le idealità individuali dissonanti dal diritto positivo, acquistando terreno, diventeranno parte della coscienza pubblica. La norma e la misura delle riforme è per Aristotele la ragione del saggio, essa che determina la medietà delle cose: e per il prof. Ardigò, dacchè nel massimo della coltura il moto rivoluzionario coincide con quello normale progressivamente riformatore, l'individuo per eccellenza rivoluzionario è il sapiente [1]. Per entrambi il vero virtuoso fa qualche cosa di più che prestare ossequiosa obbedienza alle istituzioni; e l'ideale della giustizia nel suo continuo divenire è l'equità.

IV.

Sarebbe superfluo l'insistere ancora sulla utilità dello studio della Nicomachea, dopo quanto si è detto fin qui. Ed è evidente che per il suo contenuto, per le questioni che agita, per le massime che propugna, essendo ella ancora degna della civiltà contemporanea, ben fece chi la proponeva or son pochi anni quale argomento di studî e di esercizî ai giovani de' nostri licei [2]. C'è una messe matura da raccogliersi tal quale senza esitanze, e c'è copia di germi fecondi, che favoriti a dovere, possono anch'essi

(1) V. Ardigò: *La Morale dei Positivisti*, XXIV. (Prima ediz.).

(2) Sedeva allora alla Minerva a dirigere le cose della pubblica istruzione l'on. Guido Baccelli.

fruttare una straordinaria ricchezza. E piaceva a noi quel consiglio di ricorrere proprio alla fonte, e di ascoltare direttamente la parola di Aristotele, portandovi, a renderla più efficace, il senso della critica odierna. Ma non altrettanto ne piacque l'invito a leggere lo stesso libro rifuso nel compendio italiano dello Zannotti. Questo compendio avrà dei meriti in faccia all'arte e alla letteratura, e testificherà d'una non comune altezza di mente e di cuore in chi lo scrisse, ma per le lezioni di filosofia ne' licei, che han così stremato l'orario, non potrebbe riuscir che un ingombro. La lucidezza dell'eloquio, la semplicità della frase, la fedeltà dell'esposizione son certo dei meriti che raccomandano il lavoro: ma dov'esso riproduce o segue appuntino l'originale, il vantaggio dello studiarlo non è che letterario. E dove l'autore s'atteggia a critico, ci pare che in generale non valga proprio la pena di seguirlo. O che non ci sono abbastanza soggetti di discussione in Aristotele, perchè s'abbia a ingolfarci anche nei problemi che il Zannotti si propone o sfiora, sulla conciliazione tra la filosofia dello Stagirita e la religione del Nazareno? Conciliazione impossibile, finchè la religione non rinunzi alla sua supremazia, e non interpreti e termini e dogmi nel modo che vuole il pensiero filosofico. Ci sia pure una felicità oltremondana, ma chi per arrivarvi vien meno alle virtù che la terrena felicità prescrive, questi è fuori senz'altro della Morale aristotelica. Perchè fosse possibile un qualunque accordo di pari natura, bisognerebbe che tutta la religione fosse concepita entro i termini d'una morale filosofica, e a questa perciò subordinata anzichè sovrana. Simili difficoltà insorgono nella tentata composizione di massime aristoteliche con massime del cattolicismo che suonano apertamente il contrario. S'ha un bell'arrovellarsi, ad esempio, per dimostrare che l'umiltà evangelica non contrasta alla

magnanimità del Greco; ma per toglierlo, il contrasto, bisogna pensare l'umiltà nei termini della magnanimità stessa, nei termini di quella che Aristotele decanta corona e fastigio delle virtù, ben altrimenti cioè dalla umiltà quale risulta nel confronto cogli altri precetti della Chiesa, nello spirito generale della religione, nei costumi e nelle tradizioni dei credenti, in breve dal cristianesimo preso nella sua integrità e come sistema e come storia. È d'uopo adunque, a nostro giudizio, omettere tali tentativi, e non trattenersi a discutere quelli vanamente fatti da altri. Si legga la Nicomachea, ma come Aristotele la scrisse. Che se par necessario avere nelle scuole anche un testo italiano che la riassuma e la ribadisca, non sapremmo qual libro meglio raccomandare che gli *Elementi di Filosofia* del compianto professore Francesco Fiorentino. La seconda parte di questo volume ha parecchi capitoli consacrati alla morale di Aristotele: e le idee principali della Nicomachea vi sono con tale perspicuità e con tale vigore presentate in connessione tra loro, che in tanta brevità di spazio non si potrebbe desiderare maggior copia di cose e più magistralmente comunicata. Aggiungasi che nel manuale del Fiorentino l'esposizione è accompagnata da critiche e riscontri di moderni sistemi, e che la critica è fatta con tale profondità di vedute, da persuadere che nello scrittore c'era un grande filosofo.

Ripudiando le censure o le aggiunte fatte dallo Zannotti, non vorremmo perciò che la Nicomachea si traducesse e si accettasse senza appunti e senza riserve. C'è bisogno di queste, in certi luoghi, come c'è bisogno in altri di esplicazioni e di compimenti.

Senza dubbio è poi necessario passare di volo su alcune parti meno fruttuose, ed altre ancora omettere del tutto. Ci occorse altrove di dire, che anche nella Nico-

machea spuntano qua e là delle questioni sottili, e sviano dalla meta con dispute inutili; digressioni spiegabili colle tendenze delle scuole e dei tempi, e collo spirito d'indagine che perseguiva l'autore anche nelle cose più minute, ma che noi ben faremmo a lasciare da parte come vera materia d'intralcio. Il riconoscere i difetti dell'opera non torrà nulla all'efficacia del molto che vi è di buono, anzi di ottimo. Quali ammaestramenti non si possono trarre per esempio dal discorso sulla continenza, che è distinta dalla virtù, e che posta a raffronto colla prudenza ci apre la via a considerare quanto si debba al temperamento e quanto all'educazione, e come si possa sbagliare o nel fine o nei mezzi! E di quale ammirazione e di che solenne svolgimento non sono degne queste sentenze: « Il giusto è cosa umana » — « Il magistrato è la legge fatta persona »! — Ma per accennare qui di alcuna riserva o di alcun appunto, è ovvio l'indicare come la macchia che dovrebbe per prima sparire, il riconoscimento della schiavitù: e subito dopo, lo spregio de' lavori manuali. Or, senza dubbio, anche nel refutare alcune parti della Nicomachea, si può rendere molto benefica la lezione. Trattasi di notare la necessità storica, per altri tempi, di diritti ora scomparsi; di spiegare come nella dottrina di Aristotele siano stati possibili taluni errori, per la manifestazione imperfetta della legge: come questa divenga più completa e più chiara man mano che avanza la storia. E in fondo agli errori si può ancora scoprire qualche grano di verità. Resta sempre il bisogno, per il progresso della società, di funzioni vieppiù specificate, e quindi di classi di lavoratori distinte. Poi, nessuna forma di lavoro è disonorevole, ma resta sempre vero che è bello, anzi doveroso il desiderio degli uffici più nobili, dove meglio si esercitino le attività per eccellenza umane. Tutto sta a provare che coi principî di

Aristotele stesso c'è luogo per tali correzioni; e non sarà per nulla difficile a chi ricordi che la virtù gira più larga che l'osservanza del *giure* positivo, e che a fondamento d'ogni società è una specie di φιλία, e che nella φιλία regna l'uguaglianza.

Ripetiamo: molte parti della Morale aristotelica si devon correggere, molte altre compire. Epperò chi non voglia fare della filosofia un anacronismo, dovrebbe temperare l'uso del trattato greco nelle scuole in questo senso, ch'esso ci dia in un florilegio i suoi elementi validi tuttodì, e l'insegnante li coordini e li intessa opportunamente nel corso delle sue lezioni. Aristotele è grande: ma il tempo e la civiltà hanno i loro diritti e il loro cammino.

Non si faccia tuttavia troppo caso di certe lacune. Non ogni problema può degnamente essere affrontato ne' licei. Pare che nella Nicomachea resti alquanto incerto il valore delle norme morali? se sien esse cioè degli imperativi o semplicemente dei modelli estetici? Non sapremmo lamentarci della libertà d'interpretazione che così rimane all'espositore. Potrà egli meglio metter d'accordo il buono della Nicomachea col resto del proprio insegnamento. Se per esempio non abborre dalla metafisica, ponga pur doverosa l'onestà, e l'origine del dovere spieghi o colla divinità, o colla ragione impersonale, o come sappia altrimenti: non ne sarà scrollato l'edificio che il Greco costrusse. Ma chi rifugge da ogni principio trascendente, dia per semplicemente eleggibili i consigli del Peripato, spiegando della preferenza i motivi; e l'Etica aristotelica sarà bella ed efficace anche di questo modo. Per fermo, noi teniamo da parte nostra essere il meglio non passar sopra al carattere d'obbligatorietà della legge con silenzio deliberato o accidentale, sì discutere anzi largamente questa parte e predicare la santità del dovere.

Ma ciò non toglie che la Nicomachea possa disposarsi per questo aspetto a sistemi anche tra loro opposti. Del pari, potrà chi segua una scuola, completar la dottrina aristotelica col rispondere positivamente al problema sull'immortalità dell'anima, e l'antagonista col negarla del tutto; sebbene più prudente e più savio sarebbe ripor quel problema tra gli irresolubili; purchè si mantenga che l'insegnamento dello Stagirita ha la sua ragion d'essere in ambedue le ipotesi. Un' idealità c'è sempre che sorpassa l'esperienza, quantunque non da essa segregata. Il principio della Morale aristotelica è forse precisato e sviluppato in questi pensieri di Spinosa: « L'uomo concepisce una natura umana molto superiore alla sua, alla quale nulla gl'impedisce, per quanto sembra, di elevarsi; ei ricerca tutti i mezzi che lo possono condurre alla nuova perfezione; tutto ciò che gli sembra un mezzo di giungervi, lo chiama vero bene; e il bene supremo sarebbe di venirne in possesso con altri esseri, se fosse possibile... Ecco dunque il fine a cui dee tendere: acquistare questa natura umana superiore, e fare tutti gli sforzi perchè molti l'acquistino insieme [1]. »

Ma sul proposito del dovere c'importa avvertire col Chiappelli [2], che l' Etica aristotelica può compiersi benissimo coll'imperativo kantiano, conciliando il carattere formale di questo coll'esigenza d'un contenuto reale nel concetto del fine, che è insieme forma e materia. E già vedemmo che d'altro lato contiene pure il principio dell'etica della evoluzione, in quanto la virtù è elemento della felicità. Sicchè, ridiremo questa volta colle parole del Chiappelli quello che altrove già abbiamo ammirato,

(1) *Della riforma dell'intelletto.*

(2) Vedi libro citato.

l'etica aristotelica contiene potenzialmente ambidue i principî, la cui conciliazione ha affaticato la riflessione di tutti i tempi. La repugnanza che alcuno obbiettasse tra l'a-priori della legge kantiana, e la biologia e la storia della scuola inglese, non è definitiva; come non è incompatibile l'a-priorità gnoseologica di certi elementi del pensiero colla loro formazione empirica e colla trasmissione ereditaria.

All'efficacia pratica dell'insegnamento importa poi attenuare l'arduità di cui la Nicomachea riveste le virtù eroiche: essa le relega troppo tra le cose difficili e rare. E dall'altro lato converrà tener maggior conto che la Nicomachea non tenga della virtù militante, e quindi della lotta che nella ἐγκράτεια e nella καρτερία dura l'uomo virtuoso prima d'essere perfettamente ἀγαθὸς καὶ τετράγονος; ogni sforzo al meglio essendo già un miglioramento interiore, anche se non approdi. Del pudore dice Aristotele che è semplicemente un non-senso chiamare virtuoso chi lo abbia, perchè il pudore è vergogna di cose fatte o dette volontariamente, e l'uom dabbene non farà mai per volontà cose turpi [1]. Ora, per noi nella vergogna vive un po' di rimorso, e il rimorso testifica d'un resto di onestà anche nell'animo del colpevole. Ecco delle scabrezze da smussare. Ma è facilmente presumibile da tutti che delle scabrezze qua e là si incontreranno. Ce ne sono, e non è meraviglia, anche nello splendido elogio della Magnanimità. Perchè, ad esempio, dar molta importanza ai beni di fortuna, o far delle concessioni alla pubblica stima anche là dove credesi erronea? E perchè nel virtuoso quel gusto quasi crudele di soverchiare altrui co' benefizî, sdegnando ogni debito di gratitudine? Ecco

(1) *Nicom.* IV, 9.

dei casi che rendon visibile il progresso, nello svolgimento dei concetti morali; i giudizî che oggi faremmo sugli stessi argomenti, sarebbero informati da criterî più scrupolosi, da una coscienza più delicata, da un sentimento raffinato e gentile.

Accanto alle rifusioni o alle riduzioni che le società naturalmente fanno di quando in quando de' loro ideali, è importante eziandio fermare l'attenzione de' giovani sul formarsi e sul trasformarsi delle idealità, che figurano negli individui come principali energie impulsive dei loro atti. Aristotele discorre, senza dubbio, estesamente e ragionatamente della volontà e delle condizioni necessarie perchè l'uomo sia responsabile delle sue azioni Ma nell'accettarne il determinismo, sarà utile diffondersi sulla parte che ha la volontà nel creare nuovi motivi, mostrando che l'individuo può modificare le idealità ricevute dalla trasmissione ereditaria o dall'ambiente, e che in ogni caso le stesse idealità ricevute sono anch'esse opera dell'uomo, e per l'attività umana vanno crescendo nel tempo di numero e di forza. Le forme e gli esseri tutti della natura sono in una gradazione d'autonomie. Le funzioni superiori sono le più complesse, e si prestano a una maggior varietà di atti, varietà che naturalmente nel campo dell'intelligenza e della volontà diviene tanto più multiforme, quanto è più complessa la vita psichica; onde la libertà, che non è se non una virtuale molteplicità di fatti dinanzi alla medesima funzione, cresce in ragione del rimanente sviluppo della vita spirituale, che è vita delle funzioni più complesse e più alte.

Qualunque sia l'ideale d'un uomo o di una gente, le condizioni che Aristotele pone per la moralità, nella intelligenza e nel volere, han sempre ragione di essere. E la condotta perfetta si manifesta per quattro aspetti

principali, che egli considerò, e che noi colla tradizionale denominazione potremo ancora chiamare virtù cardinali: prudenza, giustizia, temperanza e fortezza. Potrà eziandio, chi voglia raccogliere a migliore unità i discorsi intorno ad esse, considerarle, come fanno con un vecchio spediente quasi tutti i moralisti, compendio di tutte le virtù, e i quattro momenti necessarî di ogni atto virtuoso. Solo gli converrà in tal caso allargare il significato della temperanza oltre l'orbita che il Greco le assegna, e nella fortezza ricomprendere non ciò soltanto che è detto dell'ἀνδρία, ma ancora quella fermezza di propositi e quella costanza che son poste a caratteri dell'atto virtuoso in generale.

Dove poi, nel definire la felicità, per una tesi tanto capitale urge evitare quell'incertezza in cui paiono avvolte alcune sentenze dell'autore della Nicomachea, incertezza tra la vita speculativa e la pratica, se la scienza o la vita comune renda meglio l'uomo felice nell'autarchia, i due fini si dovranno ritenere entrambi e conciliare. La scienza è il più alto prodotto dell'uomo considerato nella sua psiche; e dell'uomo pertanto, preso individualmente fuori della società, la più bella perfezione e il più grande piacere provengono dall'attività teoretica. Ma della società egli non può fare a meno, perchè φύσει πολιτικὸς ἄνθρωπος, e il pieno concetto adunque dell' uomo deve comprendere e la perfezione dell' individuo e quella dell'organismo politico [1]. L'umanità non è

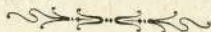
(1) Cf. le belle pagine che a questo proposito scrisse l'Hildebrand *(Geschichte und System der Rechts-und Staats-Philosophie)*. I Greci, a suo avviso, riuscirono maestri del genere umano in fatto di etica e di politica perchè specialmente trattarono la politica e l'etica in strettissima connessione. Il Rossbach pure *(Die Perioden der Rechts-Philosophie)* antepone le dottrine degli antichi a quelle dei moderni per

tutta negl'individui, ma nei rapporti eziandio, nella κοινωνία, di questi individui, non nella cognizione soltanto, ma ancor nell'azione. — E una volta riconosciuto il valore etico della πόλις, non si può non fare gran conto degli onori, che da un lato sono riprova del merito nostro e della stima altrui, e dall'altro, come retribuzione del pubblico, stringono sempre più le relazioni tra i varî membri della società. Solo vorremmo che per la sanzione della virtù e della colpa fosse dato un certo risalto alla soddisfazione interna ed al rimorso, di fronte al plauso o al biasimo d'altri. E nondimeno ribadisca l'espositore e rincalzi tutto ciò che può scarcerare la vita umana dall'egoismo, per trasportare, se è possibile, il centro stesso della vita individuale in seno alla società.

Senonchè in siffatti argomenti non c'è forse nulla da aggiungere o da correggere nella Nicomachea. Gli antichi sepper meglio di noi il secreto della vita, se gli animi grandi e gli eroi furono allora meno rari che ai nostri giorni; e instillato nel sangue nutrirono i Greci meglio di noi il vivo rispetto della patria e delle leggi. Così continuino a innamorare i giovani attraverso le forme della tradizione e dell'arte quelle grandi figure di poeti-guerrieri e di arconti-filosofi, com'è vero che a quella

---

lo spirito etico che informa le antiche. E il nostro Filomusi-Guelfi *(La dottrina dello Stato nell'antichità greca ne' suoi rapporti coll'etica)* se ne propone lo studio per lo stesso motivo. Notevole è molto per noi ciò ch'egli attesta nella prefazione al suo bel lavoro: esser necessario « creare nel popolo la coscienza della sua sovranità e de suo diritto sol nello Stato e nelle sue istituzioni » se si vuol porre argine ai principî sovversivi che minacciano la società moderna. Sul concetto organico di Stato presso Platone, Aristotele, Hegel, e sul valore di quel concetto vedi l'opera già citata di G. Levi *La Dottrina dello Stato* ecc.

realtà storica corrisponde la trattazione scientifica dello Stagirita; com'è vero che le più pure dottrine morali attinsero di quì ciò che hanno di più stabile e di più vitale; com'è vero infine che il civismo aristotelico dee vincerla definitivamente sull'ascetismo scolastico, del quale fu sempre l'aperta negazione, e spesso nel destino dei popoli il ritegno o l'antidoto potente.

ERRATA-CORRIGE

A pag.	9,	linea 15,	invece di	*nè*	leggi	*ne*
»	61	» 20	»	*filologici*	»	*filologi*
»	83	» 8	»	*tagliò*	»	*taglia*
»	164	» 15	»	*effetto*	»	*affetto*
»	215	» 16	»	*Infine*	»	*Nella fine*
»	254	» 22	»	*anche nel*	»	*anche del*
»	290	» 22	»	*due tesi*	»	*queste due tesi*
»	333	» 6	»	*governo al*	»	*governo a*
»	352	» 25	»	*la civiltà*	»	*la civiltà odierna*
»	356	» 24	»	*ull'ultimo*	»	*all'ultimo.*

Altri errori ortografici incorsi negli accenti o negli spiriti delle citazioni greche e nella punteggiatura il lettore potrà correggere facilmente da sè.

INDICE

PARTE PRIMA

Dell'opera autentica di Aristotele.

I. — Le tre opere morali e il comune soggetto. — Questioni varie da agitarsi. — Vicende degli scritti di Aristotele. — Il racconto di Strabone. — Il testo riveduto da Andronico. — Le preferenze di Cicerone. — Prime menzioni dei trattati, e titoli diversi . . . . *Pag.* 1-12

II. — Citazioni e cataloghi degli antichi. — Diogene Laerzio e Valentino Rose. — La pseudoepigrafia. — Opere apocrife e imitazioni da Aristotele. — La scuola inclinava all'eclettismo. — Cicerone e Attico eran forse in inganno. — Criteri per la nostra ricerca . . . . » 13-26

III. — Le citazioni dell'Etica nella Politica, e i luoghi che vi corrispondono nelle tre opere. — Citazioni in altri libri di Aristotele. — Non vi si accenna a pluralità di trattati. — Le Etiche citanti le altre opere. — Una prima prova della posteriorità dei Magna Moralia . . . . » 26-37

IV. — Divisione della materia per ciascun trattato. — Corrispondenze. — Specialità. — L'Etica a Nicomaco è anteriore alle altre due — e più conforme allo spirito delle opere certamente aristoteliche . . . . . » 37-49

V. — L'assetto migliore si ha nella Nicomachea. — Lingua e grammatica. — Altri caratteri in ciascun trattato . . . . » 50-58

VI. — I tre libri comuni delle due opere maggiori. — Riordinamenti tentati. — Origine mista delle teorie. — I capi del Piacere formano un trattato a sè. — Annunzi degli altri soggetti nella Nicomachea. — Si argomenta in favore di questa . . . . » 58-72

VII. — Storia della controversia. — Dallo Schleiermacher al Barthélemy Saint-Hilaire. — La critica posteriore fino al Ramsauer. — Le preferenze per la Morale a Nicomaco. — Degli autori e del tempo delle altre due Etiche » 73-86

VIII. — Imperfezioni dello stesso testo autentico. — Importanza delle sue promesse finali. — Passaggio al compendio delle dottrine, e ragione della sua forma . . . . » 87-90

PARTE SECONDA

Compendio dell' Etica a Nicomaco.

Del fine umano (Libro primo del testo, dal capo I al XII) . . . . . *Pag.* 91-102
Della virtù (Libro primo, capo XIII, e libro secondo) . . . . » 103-111
Della libertà del volere (Libro terzo, dal capo I al V) . . . . » 111-118
Le virtù etiche particolari (Libro terzo, VI-XII, e l'intero libro quarto) . » 118-132
La giustizia (Libro quinto) . . . . » 132-140
Le virtù mentali (Libro sesto) . . . . » 140-146
Di alcune disposizioni naturali alla virtù, e specialmente della continenza (Libro settimo) . . . . » 147-152
L'amicizia e le sue specie. — La famiglia e lo Stato. — L'amor di sè stesso. (Libro ottavo e nono) . . . . » 153-173
Del piacere e della felicità. — Conclusione dell'opera. (Libro decimo) . . » 173-185

PARTE TERZA

Le idee morali di Aristotele e il suo sistema filosofico.

I. — Le parti della Filosofia e il posto dell'Etica. — Il punto di partenza del trattato, e la finalità cosmica. — L'Idea platonica. — La legge di causalità non esclude la volontà libera. — Fisica e Metafisica . . *Pag.* 186-197
II. — Metodo e limiti delle ricerche. — Le sorgenti della cognizione. — Richiami logici. — L'essenziale nella vita umana. — I dati psicologici » 197-205
III. — La virtù è abito. — La virtù morale è un medio. — Le virtù dianetiche. — Specialmente la prudenza e la sofia . . . . » 205-215
IV. — L'ufficio della giustizia. — Le leggi non scritte. — L'amicizia e le sue varietà. — La famiglia e la schiavitù . . . . » 215-223
V. — Concetto dello Stato. — Le varie costituzioni. — La forma di governo migliore. — Le apparenti contraddizioni tra l'Etica e la Politica . » 223-231
VI. — Dei piaceri e del migliore tra essi. — La vita speculativa e la pratica. — La divinità. — Il silenzio sulla vita oltremondana . . . . . » 231-242

PARTE QUARTA

La Morale a Nicomaco e il pensiero etico anteriore presso i Greci.

I. — Legame tra l'etica e la storia. — Antecedenti delle dottrine aristoteliche. — L'ordine e la libertà presso i Greci. — Le sentenze di Omero e di Esiodo. — I sette sapienti. — Lirici antichi . . . . . . *Pag.* 243-255

II. — La scuola pitagorica, e i simboli numerici nella Nicomachea. — Eraclito, Democrito, Anassagora contribuiscono in diversa misura al progresso del pensiero etico. — Importanza dei sofisti. — I loro discorsi sulla giustizia e la distinzione tra dritto naturale e positivo. — Gli scrittori di cose politiche . . . . *Pag.* 255-270

III. — Lo spirito innovatore della vita greca e la grande letteratura del quinto secolo. — Socrate e il suo insegnamento. — Buona parte delle incertezze superate in Aristotele. — L'eudemonia e la virtù. — Importanza del sapere. — Il daimonion e il buon senso. — Gli affetti domestici e la polis. — La sanzione oltremondana. — Vantaggi di Socrate sulla filosofia precedente . . . . » 270-288

IV. — La scuola socratica si divide. — L'edonismo cirenaico. — Il rigorismo dei Cinici. — Dalla loro opposizione trae Aristotele qualche partito. — I Megarici. — L'Economico di Senofonte. — Isocrate. — Gli Eretriaci. — I nuovi concetti nella Nicomachea . . . . » 289-297

V. — Platone. — Il Logos nell'etica. — L'ottimismo. — Il sommo bene involge piacere e saggezza. — Aristotele contro Platone. — Incertezze intorno alla volontà. — L'amore degli altri e le varie forme di società. — Altre coincidenze e altri punti di disaccordo. — Meriti di Platone. — I primi Accademici. — Brevi considerazioni sui rapporti tra essi e l'Etica aristotelica . . . . » 297-318

VI. — Epilogo. — Superiorità delle dottrine della Nicomachea. — Maggior rigore di metodo. — L'etica è una scienza sociale. — Studio più profondo dei dati psicologici. — Migliore determinazione del fine. — Distinzione e descrizione delle virtù. — Bene dichiarata la giustizia. — S'ha poi una teoria degli affetti sociali e dell'egoismo. — Sicuri concetti sullo Stato. — L'immortalità è un problema. — L'ideale della vita greca e la riflessione filosofica. — Aristotele massimo dei moralisti antichi . . . » 318-336

PARTE QUINTA

La Morale a Nicomaco e il pensiero moderno.

I. — Dell'etica in genere; sue condizioni. — Il sapere scientifico necessario ma non sufficiente a fondare una dottrina morale. — Questioni filosofiche e codici di condotta. — Vantaggi del trattato aristotelico. — Ciò che v'ha di nuovo nel fatto della moralità. — La scienza non può dare un fine oltremondano — e nemmeno assegnare un fondamento dell'imperativo della coscienza. — L'etica per un rispetto accoglie elementi extrascientifici, e per un altro è parte della sociologia . . . . . . *Pag.* 337-352

II. — Si esamina la Nicomachea in sè stessa. — Pregi ed imperfezioni. — Il fine additato è per eccellenza umano ed associatore. — La moralità non dipende dalla Politica. — Qualche incertezza nella determinazione. — Come sia ciononostante elevato il concetto della felicità — contro cui non vale la critica kantiana — sebbene vi rimanga un certo contrasto di elementi. — La vita del virtuoso e le lodi della scienza. — Nuovi dubbî. — La giustizia riparatrice e la distributiva. — Il dritto naturale e il positivo.

— La schiavitù mantenuta in onta di idee più liberali. — L'altruismo. — Si notano altri difetti — compensati però da molti meriti. — L'amicizia vera. — La morale non va contro alla natura. — Le virtù dichiarate e divise. — Ma non è distinto bene l'atto che prepara da quello che esprime la virtù. — Esame fatto e difficoltà lasciate da Aristotele nel concetto di libertà. — L'abito e il carattere. — L'idea dominante nel libro. . *Pag.* 352-387

III. — Lo studio dell'Etica Nicomachea nelle scuole postaristoteliche — e nell'evo medio e nel moderno — specialmente in Italia. — Idee della nuova filosofia già propugnate o presentite da Aristotele: — sulla natura della morale e sulle relazioni di essa con altre scienze — sulla necessità della vita sociale — sulla universalità della legge morale — sui gradi del volere e sull'educazione — sull'eredità psichica e sull'evoluzione — sulla forma del principio etico — sull'oggetto della legge — sulla genesi della società politica e sul governo migliore — sul diritto e sulle sue trasformazioni . . . . » 387-411

IV. — L'Etica di Aristotele può studiarsi ancora con profitto. — Il compendio dello Zannotti e le lezioni del Fiorentino. — La Nicomachea, introdotta nelle scuole, si dovrebbe in qualche luogo correggere, o compire. — Esempi. — L'ideale etico. — Conclusione e voti . . . . » 411-421

Rosmini-Serbati — Antropologia in servizio della scienza morale. — Libri tre. Seconda ediz. dedicata all'Accad. delle Scienze di Torino . L. 6 »
— Logica. — Libri tre. — Un vol. in-8. Seconda ediz., condotta sull'esemplare della prima, usato ed annotato dall'Autore . . . . » 7 »
— Teosofia. — Grande opera postuma in cinque vol. in-8. L'opera intiera è di complessive pag. 2939 . . . . » 30 »
— Teodicea. — Seconda ediz. Due vol. in-8 picc. . . . . . » 4 »
— Principii della Scienza Morale, e Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della Morale . . . . » 5 »
— Filosofia del Diritto. Due vol. in-8 . . . . » 20 »
— Del supremo Principio della Metodica . . . . . . » 4 »
— Trattato della Coscienza Morale. — Un vol. in-8 di pag. 475 . » 5 »
— Letteratura e Arti Belle. Due vol. in-8 . . . . . . » 12 »
— Epistole religioso-famigliari. — Opera postuma. Due vol. in-8 . » 10 »
— Manuale dell'Esercitatore. — Terza ediz. . . . . . . » 3 »
— Scritti varii sul Matrimonio cristiano, e sulle leggi civili che lo riguardano . . . . » 4 »
— Catechismo disposto secondo l'ordine delle idee. — Un vol. in-16, di pag. 166 . . . . » 1 »
— Del modo di catechizzare gli idioti, libro di S. Agostino, volgarizzato. Un vol. in 8 picc., di pag. 83 . . . . » » 50
— Storia dell'Amore, ricavata dalle divine Scritture. Un vol. in-8 picc. di pag. 359 . . . . » 1 50
— Scelte Operette spirituali. — Un vol. in-16, di pag. 282 . . » 1 30
— Lezioni spirituali. — Un vol. in-16 . . . . » » 40
— Lo Spirito dell'Istituto della Carità . . . . » » 80
— Lodi di S. Filippo Neri . . . . » » 50
— Risposta al finto Eusebio Cristiano . . . . » 3 50
— Maximes de perfection chrétienne et explication du *Magnificat*, traduites de l'italien, avec préface ed appendice par Cés. Tondini de Quarenghi » 1 »

Valdarnini A. — Elementi scientifici di etica e diritto. Seconda edizione ad uso delle scuole secondarie e degli istituti tecnici . . . . » 2 50
— Filosofia morale sociale; studi critici . . . . » 3 »
— Principio, intendimento e storia della classificazione delle umane conoscenze secondo Francesco Bacone . . . . » 3 »
— Elementi scientifici di psicologia e logica. Seconda ediz. riordinata ed accresciuta dall'autore, ad uso delle scuole secondarie del Regno.
Parte Prima, *Psicologia* . . . . » 2 80
Parte Seconda, *Logica* . . . . » 1 20
— Scritti filosofici e pedagogici . . . . » 1 60

Zanotti F. M. — Compendio di filosofia morale. (Vedi Aristotele) . » 4 50